GLADIUS
6

ISSN 0326-6117

GLADIUS

"GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI"



6

GLADIUS

Año 2 – Nº 6
Asunción de María de 1986

Registro de la Propiedad Intelectual 308072

INDICE

DOMINUM ET VIVIFICANTEM

Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de Vida que procede del Padre y del Hijo.

El día domingo de Pentecostés de 1986, el Papa dio a conocer una nueva encíclica, "Dominum et Vivificantem", referida al Espíritu Santo. Junto con las anteriores, "Redemptor Hominis" y "Dives in Misericordia", constituye un trío referido a la Santísima Trinidad.

* * *

El Santo Padre señala la presencia del Espíritu Santo en tres momentos culminantes de la historia humana: La Creación, La Redención y la expectativa de la Segunda Venida; para ello analiza los textos bíblicos desde el Génesis hasta el Apocalipsis reflexionando especialmente sobre el discurso de Jesús en el cenáculo cuando anuncia la venida del Espíritu Santo a costa de su partida: "Si me voy, os lo enviaré y cuando él venga, convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia, y en lo referente al juicio" (Jn. 16,7).

* * *

El hombre y el universo han sido creados por Dios en un acto desbordante de amor. El hombre creado a imagen y semejanza divina es sujeto personal racional y libre. No obstante, es creatura; es decir: está limitado por el orden admirable puesto por Dios en el mundo creado.

El demonio, padre de la mentira, induce al hombre al rechazo de esta verdad esencial mediante la desobediencia, que consiste en transgredir el mandato divino como modo de constituirse en fuente única y definitiva del orden moral del mundo creado (seréis como dioses conocedores del bien y del mal). En esta autoafirmación monstruosa de la autonomía de la voluntad de la creatura frente al creador, consiste el pecado original, que está en la raíz de todo pecado, y que produjo la ruptura de la amistad del hombre con Dios y la necesidad de la redención.

Si Dios es Espíritu de Verdad, de Amor, de Unión, de Orden y de Vida; el demonio al introducir la mentira introduce el odio, la discordia, el desorden del universo y la muerte.

* * *

Esta terrible tensión entre el Creador y la creatura, entre la Vida y la muerte, entre el Espíritu y la materia, entre el Bien y el mal; es resuelta por N. S. Jesucristo, Verbo de Dios, encarnado por obra del Espíritu Santo, que asumiendo la humanidad y con ella el mundo creado, vuelve al Creador por medio de su propio sacrificio y, en un acto de amor infinito, vence a la mentira, al odio y a la muerte restaurando la paz entre Dios y el hombre y renueva así la Creación restableciendo el orden cósmico.

* * *

N. S. Jesucristo envía al Espíritu Santo para que, a través de la Iglesia, purifique e ilumine la conciencia humana, transformándola en el sagrario íntimo donde resuena la voz de Dios, porque en ella está grabado profun-

damente el principio de la obediencia a la norma objetiva, haciendo arrepentir al hombre del mal y convirtiéndolo al bien.

* * *

No obstante se puede producir el pecado contra el Espíritu Santo, es decir: el rechazo de la Salvación, por un pretendido "derecho a perseverar en el mal" y una impermeabilidad de la conciencia llamada dureza de corazón. Este pecado es imperdonable. Dice el Santo Padre que por desgracia en nuestra época moderna la resistencia contra el Espíritu Santo, no solo es interna sino que tiene una dimensión externa especial "concentrándose como contenido de la cultura y de la civilización, como sistema filosófico, como ideología y como programa de acción y formación de los comportamientos humanos. Encuentra su máxima expresión en el materialismo... El sistema que ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas esta forma de pensamiento, de ideología y praxis, es el materialismo dialéctico e histórico, reconocido hoy como núcleo vital del marxismo."

"El materialismo significa la aceptación de la muerte como final definitivo de la existencia humana... En el horizonte de la civilización contemporánea —especialmente la más avanzada en sentido técnico y científico— los signos y señales de la muerte han llegado a ser particularmente frecuentes: la carrera armamentista, el peligro de autodestrucción nuclear,... la grave situación de extensas regiones del planeta, marcadas por la indigencia y el hambre que llevan a la muerte. Se trata de problemas que no son solo económicos sino ante todo éticos... el aborto... la eutanasia... el terrorismo...".

* * *

No obstante el Papa nos pide que tengamos esperanza porque: "En esta perspectiva se deben subrayar las apetencias del espíritu, en los preparativos del Gran Jubileo (del año 2000) como llamados que resuenan en la noche de un nuevo tiempo de adviento, donde al final como hace dos mil años, 'todos verán la salvación de Dios'".

* * *

Dios en su vida íntima es amor, amor esencial común a las tres Personas divinas. El Espíritu Santo es amor personal como Espíritu del Padre y de Hijo. Por el Espíritu Santo Dios existe como don increado del que deriva como de una fuente toda dádiva a las creaturas; la donación de la existencia de las cosas mediante la Creación y la donación de la gracia mediante toda la economía de la salvación.

Una nueva venida de Cristo se produce incesantemente por obra del Espíritu Santo en la realidad sacramental, mediante la cual se fortalece el hombre interior; y haciéndolo participar de la vida divina al unirlo a Dios, su padre, se lo reconcilia con los hombres, sus hermanos, y vuelve la paz a la tierra.

* * *

Pidamos al Espíritu Santo que aclare nuestra inteligencia y fortalezca nuestra voluntad para que restauremos en este mundo material el Reino Espiritual de N. S. Jesucristo.

VEN, OH ESPIRITU SANTO, lleva los corazones de
tus fieles y enciende en ellos el fuego de Tu amor;
Envía, Señor Tu Espíritu y todo será creado,
Y renovarás la faz de la tierra.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Asunción de María 1986

Especial para GLADIUS

LIBERTAD Y PERSONA EN SANTO TOMAS

Tiene razón S. Tomás en recurrir también a la evidencia inmediata *(manifeste apparentia)* para refutar el averroísmo, lejano precursor del monismo idealista pero en sentido inverso. Pero se podría, además, plantear esta pregunta: su insistir sobre el intelecto, como *id quod est principale in homine,* ¿no ha contribuido a mantener la convicción de que nuestra actividad espiritual tiene su eje en el entender, esto es en la ciencia, más que en la libertad y en el amor? ¿Y no es con el fin de garantizar la certeza absoluta de la ciencia y para vencer el escepticismo, que ha surgido y se ha afirmado la filosofía moderna? [1].

Pero si el hombre se revela como un espíritu, o sea independiente en la esfera del conocimiento y de la ciencia, esta independencia llega a ser real y realmente efectiva, solamente y sobre todo en la voluntad mediante la libre elección. Procedamos ahora por grados.

1. En la esfera del conocer, la independencia es de naturaleza *formal* y *estática* y por esto se expresa mediante el verbo "ser": si ello fuera dominante, sería necesario dar la superioridad y precedencia a la esencia sobre el ser —por tanto la fórmula suprema de la verdad sería A=A, luego el mundo es increado como para el pensamiento griego y el hombre es *causa sui* como Absoluto para el pensamiento moderno—. El dominio o supremacía del pensamiento, que es la carcoma de la civilización occidental y en particular de la edad moderna, dominada por la ciencia y la técnica, se ha entrometido en dosis más o menos relevantes también en el pensamiento cristiano: no solamente en Tomás

[1] Títulos característicos en este sentido son el *Discours de la méthode* de Descartes, *La Kritik der reinen Vernunft* de Kant, las varias *Wissenschaftslehren* de Fichte, la *Wissenschaft der Logik* de Hegel...

(y más en el tomismo) sino también en Buenaventura, en Anselmo y ya en el mismo S. Agustín [2]. Contra esta observación sobre el carácter estático del pensamiento occidental se puede adelantar la objeción de la revolución copernicana de los juicios sintéticos a priori de Kant. Pero a esto se puede observar, ante todo, que ella ha sido superada en el interior del idealismo enseguida por Fichte y llevada a la identidad de "Yo es Yo", en cuanto el Yo *pone* el Yo; pero esta superación del dualismo kantiano ha costado el sacrificio del Yo singular como persona singular. Pero ya en Kant el dualismo, sea en el nivel teorético como en el práctico, ha sido superado, porque sea el "Yo pienso en general", sea el *sollen* como deber en general son analíticos [3]; la síntesis irrumpe como necesidad y requerimiento formal a priori de la ciencia y conocimiento *necesario,* de la moral en general y no a partir del conocer y del querer del sujeto concreto. A su modo, también Kant permanece averroísta. Nada más estático por tanto que el a priori idealista: lo demuestra también el procedimiento (absolutamente reductivo al Yo) que conocemos de Fichte, la dialéctica de la historia en Schelling y Hegel, que identifica el acaecer de la historia universal con la verdad y la moralidad. De aquí el "salto" [4].

2. La estructura estática y formal del pensamiento es revelada por el verbo "ser", que afirma la pertenencia de presencia: por esto se puede extender al pasado que no es más y al universal que no es propio de alguno porque se refiere a todos los sujetos de los que se predica en el mismo modo, aunque exista en cada uno diversamente. En efecto, la humanidad tiene un modo diverso de existir no sólo en Pedro y María sino también en Pedro y Pablo —aunque sean hermanos, aunque estén empeñados en las mismas ocupaciones, aunque tengan los mismos gustos, etc., etc.—. Se puede decir entonces que el pensamiento es *nivelante*: aun cuando me vuelvo al singular para recoger los rasgos individuales, individual es solamente la referencia al sujeto (la predicación) pero las así llamadas "notas individuantes", que se pueden advertir, siguen siendo formales porque son advertidas a partir de la experiencia sujeta al pensamiento. Así digo que

[2] Kierkegaard, mientras aprecia en Agustín la defensa de la verdad cristiana en forma de "autoridad" *(Myndighed)* en cuanto es verdad divina (*Journal* 1853-1855, XI^2 A328), le reprocha el haber tomado el concepto de "fe" *(Tro)* de la *República* de Platón (ibid. XI^2 A 380; trad. it. 3, nn. 4420, 4445; t. XII, pp. 32 y 42). Obviamente la posición de S. Agustín sobre el acto de fe es más compleja.

[3] Por eso Kant habla de la *analytische Einheit der Apperzeption* (*Kr.d.r. Vernunft,* B133) que es presupuesta a la síntesis.

[4] Cf. el texto explícito de Hegel, *Enzyklop.d.philos.Wiss.*, 50 (ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg, 1959, p. 75).

Pedro es un hombre de estatura media, edad 45 años, complexión robusta, cabellos canos, fuerte memoria, inteligencia media, índole tranquila... —todas cualidades y atribuciones que pueden pertenecer y pertenecen de hecho a quién sabe cuántos otros hombres, y es esta pertenencia universal lo que me sostiene y me las hace percibir presentes en Pedro— pero las percibo del exterior; no percibo su íntima acción y cohesión en su surgimiento; veo desde el exterior y testifico así su presencia (o ausencia) y basta. Y esto vale tanto para las características somáticas como para las cualidades psíquicas, intelectuales y morales. No alcanzo ni puedo conocer su génesis en el interior, o sea el *dinamismo* de su libre constituirse, en estructuras operantes, por la individualidad de cada uno. En cuanto al conocer, ni yo ni ningún hombre puede conocer la realidad del actuarse de todas estas realidades, aun de aquellas que se cumplen en él, pero que no dependen de una *decisión* suya para hacerlas comenzar y mantener en el ser [5].

3. La misma observación, que me parece en sí muy simple, puede tomar otra forma, que es en sustancia un desarrollo de la precedente. La otra forma es identificar el *cogito* con el *volo,* esto es superando el dualismo, sea en la "forma clásica" del idealismo que ve el realizarse de la libertad en el elevarse de la conciencia a la autoconciencia en la forma de pensamiento absoluto, sea "en la forma irracionalista" y explícitamente atea de Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche... En efecto ya en la primera fórmula en que la libertad se funda y actúa como paso de conciencia a autoconciencia, se afirma la identidad y por ello la estaticidad parmenideana del ser: el devenir pertenece al fenómeno en su ponerse como "ex-ponerse" en el espacio y en el tiempo. Y esto porque el fundamento es el ser formal, es decir vacío, en el cual termina toda dialéctica, que es la abstracción del ser entendido como cópula entre S y P, sobre la cual se apoya todo idealismo. Más aún, y con evidencia más inmediata, en la fórmula irracionalista el fundamento es necesariamente estático: la voluntad que se pone en primer plano como totalidad y representación del mundo, tiene el fundamento en la nada, que es la ilusión y el velo de Maya con que se cubre la vida y la conciencia del hombre. La realidad última es la nada, aquello que nos gira en torno, y cuanto se agita en nosotros es sólo apariencia. Una elección creativa en esta perspectiva, esto es, que decida en el nivel de la realidad, no es posible porque carece de sentido: aquí, el singular no tiene nada que decidir, no porque como en el inmanentismo idealista ya todo está decidido en el todo de cuanto es pasado y todo se decidirá siempre en el todo de cuanto es futuro: aquí no hay nada que decidir por ninguno porque todo comienza

[5] Cf.: *Riflessioni sulla libertà,* Perugia 1983, espec. p. 57 ss. y 231 ss.

de la nada y todo retorna a la nada de toda cosa para "pagar el feudo —como quiere Anaximandro— de su ser".

4. La polémica de Fichte contra Kant para superar el punto muerto, es muy instructiva. Kant dice —escribe en un curso de 1812 [6]— que la unidad sintética de la apercepción, el *Yo pienso,* debe poder acompañar todas mis representaciones. También la W.-L. muestra el Yo como el fundamento de todas las representaciones. Mas Kant llama a esta unidad *sintética,* es decir la unidad que se realiza mediante la conexión de lo múltiple... En cambio para Fichte se trata de una unidad *analítica,* sea porque es, no deviene, sea porque no es vista a través de lo múltiple sino es más bien el múltiple que es visto mediante ella. Ella no comienza mediante la conexión de lo múltiple, sino que es éste que comienza con la destrucción, difusión y división del uno sobre un múltiple mediante la forma de un devenir. *Todo múltiple deberá mostrarse mediante el análisis de su aparición y no lo comprenderemos verdaderamente si nosotros no lo comprendemos como tal.* Sólo en esta forma —que no es ciertamente aquella de Kant— se puede aceptar el principio de la unidad sintética de la apercepción. Así la unidad sintética de Kant no es otra cosa que una reproducción (*Nachbild*=copia) de lo analítico.

¿Pero cómo es que Fichte introduce de punto en blanco el "devenir" *(Werden)*? Porque, como se ha visto, el *Bild* o imagen primordial es el Yo, un Yo objetivo (p. 210) y el Yo no es sino deviene, el Yo es principio en el cual está el absoluto devenir (p. 203). De aquí la conclusión: "decir que todo es visto como imagen, significa que todo es visto en el Yo" (p. 215). Pero el hecho de que el objeto es indicado como imagen que es intuida en el Yo en su choque o rechazo del No-Yo, confirma que el devenir mira siempre al contenido que es el dado por la imagen que resulta "limitada" *(beschränkt),* como Fichte fatigosamente expone, en el darse al Yo de la presentación de la aparición *(Erscheinung)*. Aún aquí todo se estabiliza en quietud: decir que el Yo no es sino deviene, no es en efecto contraponer al ser el devenir, dado que el Yo deviene en cuanto imagen de la imagen *(Bild des Bildes)* y contenedor de imágenes, como se ha visto. Luego el devenir del Yo no es sino el sucederse o depositarse en el Yo de los *Bilder* de las *Erscheinungen* o bien un afirmar el ser de las imágenes y afirmarse cada vez como el ser de tales imágenes. Se debe observar luego y repetir que también para Fichte —como para todo el idealismo— el Yo es trascendental: es posibilidad a priori, y por tanto impersonal, de las imágenes que se constituyen en síntesis en la unidad analítica del mismo Yo.

[6] Fichte, *Ueber dar Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transcendentale Logik,* VIII Vortrag; Medicus VI, 195.

El pensar en el idealismo es estático por la exigencia del principio moderno de inmanencia: donde la única realidad es representada por el mundo como objeto y por el hombre como sujeto, el actuarse del hombre es su representarse al mundo como sujeto impersonal a un objeto (impersonal), que se resuelve *cada vez* en una referencia de un sujeto inmóvil a un objeto inmóvil o sea post-factum.

5. Fundar por tanto la verdad sobre la libertad, como ha hecho el pensamiento moderno, es invertir el significado originario de los términos y del problema: la verdad lleva al ser, a la presencia (o ausencia) del ser, porque es develación del ser y su manifestación, como reclama Heidegger con un retorno a los Griegos. Pero es precisamente Heidegger quien define "la esencia de la verdad como libertad" [7]. La definición puede ser comprensible en la estructura del concepto invertido de ser a partir del *Ich denke* de Kant, al cual Heidegger mira continuamente y ha dedicado también un estudio especial [8]: el ser deviene así el presentarse de una presencia, el aparecer del presente, gracias al comportamiento *(Verhalten)* del sujeto. He aquí que entonces la verdad o develación de la presencia de lo presente (*Sein des Seienden*=ser del ente) es función de la apertura *(Offenheit)* o aperturabilidad *(Offenbarkeit)* siempre abierta para recibir todo presente y actuarse en la presencia... Y esta es justamente la libertad como disponibilidad radical, posibilidad inagotable... de actuarse cada vez (la *Jemeinigkeit*). La verdad no dice ya en modo alguno la "conformidad" del intelecto con las cosas, de los contenidos de la mente con (los contenidos de) la realidad, no es más una relación ni del sujeto al objeto (realismo), ni del objeto al sujeto (inmanentismo e idealismo), sino que es "presencia", simplemente, y actuarse de una presencia —ser, simplemente—. El error o más bien la no-verdad es el negativo de tal presencia y su momento dialéctico indispensable como "aún-no" *(nicht noch)*. Hemos vuelto una vez más al ser estático.

Es necesario reconocer por ello que aquello que Heidegger afirma de Kant (y del idealismo) según el cual el ser es una "posición" del sujeto, significa que él es trasladado al interno del sujeto, es decir se pone como una relación de la objetividad del objeto a la subjetividad del sujeto, esto es como una relación regresiva *(Rückbeziehüng)* al Yo pensante. Esta relación, que define al ser como posición, a su vez se muestra como una reflexión sobre la reflexión, o sea como un pensar del pensamiento referido a la percepción. Así resuelve Kant el problema de la relación ser y

7 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*[2], Frankfurt, a.M. 1949, p. 12.
8 M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a.M. 1962.

pensamiento, en continuidad con la problemática de toda la historia de la filosofía, y en particular con la concepción de la metafísica tradicional de la *existentia*: "actus quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis" [9]. Para Heidegger, por tanto, Kant identifica el ser con "posición" y el pensamiento (que pone el ser, supongo) con "reflexión de la reflexión": de aquí la identidad de ser y pensamiento. Entonces el ser concebido como posición, y un ser-puesto por la conciencia (en la reflexión de la reflexión) significa que el ser es algo mediado desde el Yo, desde la reflexión del Yo, o sea algo puesto por el Yo mediante el Yo —como explicará Fichte posteriormente, afirmando que el Yo es el Yo, o sea, pone el Yo de tal modo que el Yo es un poner que tiene por fundamento el Yo mismo y es por tanto un ser-puesto. Y, como se ha visto, esto es estaticidad, en cuanto todo se desenvuelve en el *circulus conclusus* del Yo. Y así el problema de la libertad —que es la novedad del ser, la nueva producción de ser—, queda definitivamente eliminado.

La existencia como posición procede del interior del yo, así como en la metafísica formalista la existencia era el efecto (la posición) de la causalidad total de Dios. Aquí la consecuencia era ambigua respecto de Dios: pelagianismo (todo y únicamente depende del hombre) y predestinacionismo (todo únicamente depende de Dios). La situación es asimismo ambigua: contingentismo radical (del sujeto) y necesidad radical del acontecimiento en el Todo.

6. La fórmula heideggeriana de que "la esencia de la verdad es la libertad" [10] no es otra cosa que la explicitación del principio moderno de la autonomía del sujeto y de la identidad dinámica del *cogito-volo* la cual, "en cuanto es circular" (Hegel), se revela en el fondo como estaticidad, ya se refiera al círculo del Yo (dialéctica de conciencia-autoconciencia), ya se refiera al todo (dialéctica de particular y universal). La absorción de la libertad (como *Grund*) en el interno de la estructura de la verdad como posibilidad suya tiene por consecuencia la absorción de las oposiciones cualitativas —como diría Kierkegaard del verdadero y falso para la verdad, del bien y mal para la libertad—. La *libertas indifferentiae* en que había desembocado la metafísica escolástica de la existencia, pasa a ser así la *indiferencia de la libertad* de la *Existens-philosophie*: vale también aquí el principio de que, invertido el orden de los términos, el

[9] M. Heidegger, *Kants These über das Sein,* ed. cit., p. 32. Heidegger remite para este punto capital a su *Nietzsche,* Pfullingen 1961, Bd. II, p. 417 ss.

[10] Sigo la exposición analítica que Heidegger da en: *Vom Wesen der Wahrheit,* II Aufl., Frankfurt a.M. 1949, p. 14 s.

producto no cambia. En efecto, la apertura, en la cual se muestra el ser del ente (Seiende) como una presencia, se funda (remite) sobre la aperturabilidad, como ya se ha dicho, la cual es intrínsecamente limitada (aunque cada vez la presencia es siempre de un presente en sí limitado, como ha mostrado Fichte y ya antes Kant con la función categorial). Esta libertad, fundada a partir de la aperturabilidad ilimitada —que remite al aristotélico intelecto posible *(intellectus quo est omnis fieri)* [11]— encuentra su actuación y verificación en el "dejar ser" el ser del ente (Seiende), que es la indiferencia constitutiva radical en el sentido del "intercambio constitutivo" de conocer y querer y por tanto de verdad y libertad.

Así, de la complejidad de la síntesis kantiana, del énfasis del "análisis" fichteano de la libertad, que se actúan en el círculo interno al Yo, Heidegger ha transportado de nuevo la libertad al círculo externo del presentarse del mundo mediante el "dejar ser —esto es, el *dejar presentarse*— del ente" *(Seinlassen des Seienden)*. Por esto... la libertad ha sido primero determinada como libertad para "lo aperible de un (algo) abierto", en el sentido de que "la libertad de lo aperible de un abierto deja al ente (Seiende) cada vez ser al ente (Seiende) lo que es" y por tanto la libertad se manifiesta ahora como el "dejar-ser del ente" (Seiende). Heidegger explica que aquí "dejar ser" tiene el significado negativo de "prescindir de algo", de renunciar a algo, de la indiferencia y, sin más, de la "omisión" [12]. De este modo, Heidegger invierte el itinerario de la Fenomenología hegeliana, que considera la inmediatez existencial del "esto, aquí, ahora" *(dieses, hier, jetzt)* como la esfera abstracta del ser *(Sein)*, mera apariencia *(Schein)*, y por tanto como no-verdad, de modo que la posición de la verdad deriva del "paso dialéctico" al Todo y al Absoluto mediante la nada. También para Heidegger, como para Hegel, el ser y la nada son (en el nivel de la conciencia inmediata) la misma cosa: "la nada no sigue siendo lo indeterminado opuesto por el ente (Seiende), sino que se devela como perteneciente al ser del ente (Seiende). 'El puro ser y la pura nada es por tanto lo mismo'. Esta proposición de Hegel [13] es exacta. El ser y la nada (se) pertenecen pero no porque ellos —vistos desde el concepto hegeliano del pensamiento— coinciden ambos en su indeterminación, sino porque el ser mismo es en la esencia finito y se manifiesta solamente en la trascendencia del sujeto

[11] *De anima*, III, 5, 430 a 10 ss.

[12] "Das Seinlassen von etwas hat nier den verneinenden Sinn des Absehens von etwas, des Verzichtens auf etwas, der Gleichgültigkeit und gar der Unterlassung" (*Op. cit.*, p. 14).

[13] Heidegger remite a *Wissenschaft der Logik*, I Buch (W. W. III, p. 74).

humano que se ha mantenido fuera de la nada" [14]. Y justamente, en su contexto, Heidegger puede afirmar que aquí "dejar-ser—al ente (Seiende), esto es, como el ente (Seiende), que es— significa ponerse en lo abierto, y en su apertura, en la que todo ente (Seiende) permanece y lleva aquella [apertura] juntamente consigo". Es esto, a su parecer, lo que significa precisamente el griego ἀ-λήθεια en el sentido etimológico y originario de no ocultamiento *(Unverborgenheit)* y por tanto de develación *(Enthüllung, Entborgenheit)* del ser del ente (Seiende). En este significado de la verdad vale aún el significado de "exactitud" de la afirmación (del discurso) en el pensar y reflexionar sobre aquello que no está aún comprendido en el no-ocultamiento del ser. He aquí por qué el "mantenerse en el abierto" garantiza el dejar-ser del ente (Seiende) y se cumple en el hombre como existencia: *Dasein, Existenz.* A diferencia de Hegel y Jaspers, que se remiten a la *Vernunft,* Heidegger pone justamente la libertad en el inicio, o sea en el fundamento del primer presentarse del ser.

Por tanto es también diverso el significado de la identidad de existencia y de esencia en Heidegger, en Hegel y, en general, en la filosofía moderna: el más vecino (quizás) me parece Hume, con su teoría de la fundación de las Ideas sobre las correspondientes *Impressions* como "distintas existencias", pero no es esto lo que ahora nos interesa, que es la clarificación del fundamento de la libertad y respectivamente de la libertad como fundamento. Ella sí es explicada como el develarse (aparecer) del ser garantizado por el dejar-ser del ente (Seiende), que así viene al descubierto del *"eksistieren". Existenz* por tanto no significa aquí *existencia* en el sentido del acontecer *(Vorkommen)* y simple "ser-ahí" *(Da-sein),* como el encontrarse al alcance de la mano *(Vorhandensein)* de un ente (Seiende). Y ni siquiera *Existenz* significa aquí "existencialmente el esfuerzo moral del hombre por su Yo vuelto hacia su constitución somatofísica". Nada de todo esto: la verdad como libertad ha hecho su inicio en el momento en que el primer pensador ha advertido el manifestarse del ente (Seiende) en el Todo como φύσις y se ha puesto por ello la cuestión: "qué cosa sea el ente *(was das Seiende sei)*".

[14] "Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seiendes. 'Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe'. Dieser Satz Hegels (*Wissenschaft der Logik,* I Buch, W.W. III, S.74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide —von Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen— in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgenhaltenen Daseins offenbart (*Was ist Metaphysik?,* V Aufl., Frankfurt a.M. 1949, p. 36.

Pero de este modo también el significado del hombre como "sujeto" es invertido y el Yo mismo no puede de ningún modo presentarse como el "contenedor", según la pintoresca expresión de Fichte arriba referida. Si, en efecto, explica Heidegger, el ser-ahí ek-sistente como el dejar ser al ser libera al hombre a su "libertad" en cuanto ella le pone en general ante todo la posibilidad (el ente —Seiende—) de elección y el encargo de lo necesario (el ser), entonces el capricho humano no dispone más de la libertad. No es más el hombre que "posee" *(besitzt)* la libertad "como propiedad" *(als Eigenschaft)* sino al máximo viceversa: la libertad, el ser-ahí ek-sistente y develante posee al hombre, y esto en modo tan originario que ella solamente conserva a una humanidad la relación que funda ante todo y caracteriza toda la historia en el Todo como tal. Es la verdad como apertura que, para nosotros, se cualifica como inclusión del hombre en el tiempo. Y Heidegger puede concluir: "La libertad así entendida, como el dejar-ser del ente (Seiende), llena y cumple la esencia de la verdad en el sentido de develación del ente (Seiende). La 'verdad' —concluye— no es una propiedad de la proposición exacta que se predica de un 'objeto' de parte de un 'sujeto' humano y que entonces 'vale' en todas partes, no se sabe en qué ámbito; mas la verdad es la develación del ente (Seiende) mediante la cual se muestra una apertura. En su apertura se manifiesta todo comportamiento humano y su conducta" (p. 16). Solamente que entonces, observamos nosotros, tal comportamiento y tal conducta no ofrecen más algún problema de norma, deber, empeño, obligación, incitación... que no sea aquel originario y neutro de "dejar ser al ente (Seiende)", o sea del simple "puro mirar" de Hegel *(rein Zusehen)* [15].

Heidegger conoce y discute la noción tradicional de verdad como *adaequatio intellectus et rei (ad rem)* la cual en la fórmula de *adaequatio intellectus humani ad rem*, que es la verdad ontológica, supone la verdad metafísica como *adaequatio rei ad intellectum:* en ambos significados la verdad es un "dirigirse hacia" y la verdad es por ello (una relación de) exactitud [16]. Pero una no es la simple inversión de la otra, porque tanto la *res* como el *intellectus* son en una y otra pensados de modo diverso. Y esto resulta claro cuando las dos definiciones vienen referidas a su origen próximo, que es la filosofía cristiana medieval. En efecto la *veritas* como *adaequatio rei ad intellectum* no significa ya los

[15] "Indem das Bewusstsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt" (Hegel, *Phänom. des Geistes*, Einleitung, ed. Jo. Hoffmeister, p. 72).

[16] El alemán tiene un bello juego de palabras: "Sichrichten nach... und denken somit die Wahrheit als Richtigkeit" (*Op. cit.*, p. 7), que no se puede transcribir en español.

pensamientos posibles trascendentales de Kant sobre el fundamento de la subjetividad de la esencia humana, de modo que ellos se dirigen a los objetos según nuestro conocimiento, sino según la fe teológica cristiana, esto es, que las cosas, en lo que son y si son, son solamente en cuanto que como creadas *(ens creatum)* corresponden a la idea prepensada en el intelecto divino, esto es, en el espíritu de Dios, y son por ello justificadas por la idea (exacta) y en este sentido "verdaderas". Y continúa: un "ens creatum" es también el "intellectus humanus". Él debe satisfacer a su idea como la presencia que ha sido concedida al hombre por Dios.

La explicación heideggeriana puede considerarse con la crítica inmanente a la metafísica esencialista que funda la libertad por una parte sobre la tríada de contingencia-indeterminación-indiferencia por parte del hombre y sobre la causalidad fundante e infalible de parte de Dios, alineados sobre un mismo plano metafísico mediante la identificación justamente del plano metafísico del primer origen y estructura del ente y del plano existencial del autoponerse de la libertad que es propio del sujeto humano (espiritual) como tal. Pero el intelecto, continúa en cambio Heidegger, es conforme a la idea [17] solamente por el hecho de que en sus proposiciones realiza la asimilación de aquello que es pensado a la cosa, la cual por su cuenta debe ser conforme a la idea (divina). Entonces la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se funda, si todo ente (Seiende) es una "creatura" *(geschöpfliches)*, en el hecho de que la cosa y la proposición corresponden a la idea (ideegerecht) en igual manera y, consecuentemente, por la unidad del plan divino de la creación, la una es referida a la otra. Sólo que —observamos a este propósito sobre la deducción simplista de Heidegger— el hombre, aun el cristiano más ferviente y convencido de la causalidad universal de Dios, no experimenta ninguna relación directa con la idea divina que le sea de ayuda y guía en su búsqueda sobre el plano existencial: fuera de los *conceptos* y *principios formales*, los cuales de por sí no ofrecen, tomados aisladamente, ninguna garantía para la consecución real de la verdad de hecho, y fuera de los *hechos inmediatos* que llaman a las ventanas de su multiforme experiencia, él debe —también el cristiano— buscar la verdad con riesgo y peligro propio, sujeto por eso a incertidumbre y dudas, desviaciones y errores. Por ello, cuando Heidegger concluye: "La veritas como adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) da la garantía *(Gewähr)* para la veritas como adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)", en su esencia la veritas significa siempre la "conveniencia, el concordarse del

[17] Así traduzco: *Ideegerecht.*

ente (Seiende) consigo mismo como una creatura con su creador según la determinación del orden de la creación" (p. 8). ¡Nada de eso! La deducción de Heidegger puede valer para una concepción de la verdad según la *harmonia praestabilita* de Leibniz o bien quizás para un ontologismo o ejemplarismo rígido: no ciertamente para el realismo tomista que alcanza la verdad del ser, así como de los primeros conceptos y principios, en la aprehensión directa del *ens.* El problema mismo de la existencia de Dios, y tanto más el de sus atributos y de su *actio ad extra* (creación) viene en un segundo tiempo; la metafísica tomista procede en forma de espiral de lo finito a lo infinito y no se cierra en el "círculo de los círculos", como el pensamiento moderno.

Se puede por eso estar de acuerdo cuando, más adelante, Heidegger declara que "...este orden puede ahora también ser representado en modo universal e indeterminado como 'orden del mundo' *(als Weltordnung)*, prescindiendo de la tesis de la creación". El acuerdo, no obstante, se concluye súbitamente cuando Heidegger pretende sustituir el orden de la creación, concebido según la teología, con una no mejor precisada —y que tiene toda la apariencia de ser postulada— "proyección de todos los objetos mediante la Razón universal *(Planbarkeit aller Gegenstände durch die Weltvernunft)* que se da a sí misma la ley y por tanto reivindica también la inmediata comprensibilidad de su proceder". Aquí los puntos oscuros surgen de la coherencia misma, gravemente comprometida, a mi parecer, por el discurso heideggeriano. En efecto:

a) No se ve cómo Heidegger, que jamás apela a la ontotheología de Hegel, antes bien la rechaza, introduzca con un golpe de pistola la *Weltvernunft,* cuyo parentesco estrecho con el *Weltgeist* hegeliano no escapa a ninguno [18].

b) No se ve cómo en una filosofía que reduce el *Sein* a la "presencia" del simple darse *(es gibt)* de lo real se pueda hablar con fundamento de una *Weltordnung,* que supone una estructura y una estructuración del cosmos. ¿Será aún el Absoluto hegeliano que se infiltra en el existente "a espaldas suyas" [19] sin que él sepa cómo esto le sucede?

c) La *Weltvernunft* se da a sí misma su ley: ¿qué significa? El problema es explicar, y por tanto fundar, el orden del mundo de modo de garantizar al pensamiento un sentido y una cohe-

[18] En otro lugar Heidegger atribuye esta *Weltvernunft* al Iluminismo, en contraste con la metafísica greco-cristiana de la creación (Cf.: *Nietzsche,* Pfüllingen 1961, B. I, 478).

[19] Cf. Hegel, *Phänom. der Geistes,* Einleitung; ed. Jo. Hoffmeister 74.

rencia. Ahora bien, decir que la *Weltvernunft* se da a sí misma un orden, esto puede significar: 1. O que ella misma se estructura por sí misma (como es propio de la metafísica idealista) y entonces el mundo como tal continúa siendo y manteniéndose caos. 2. O bien la *Vernunft* penetra la *Welt*, como la "luz" rompe la tiniebla e ilumina los cuerpos —la imagen del *Licht* es frecuente en el idealismo romántico [20] al punto de identificarse con el mundo mismo—. Pero entonces es un postulado sin fundamento, un "deus ex machina", que tiene contra sí la protesta del mal, de la muerte y de todos los horrores y errores de la existencia [21].

d) Cómo entonces la *Weltvernunft* pueda reivindicar la "inmediata comprensión de su proceder", Heidegger no lo explica pero se limita a declarar: la verdad efectiva *(Sachwahrheit)* significa siempre la concordancia *(Einstimmigkeit)* de la cosa presente con su "concepto *racional* de la esencia"; es un girar en torno al pozo mientras no se explique el origen, la naturaleza y el comportamiento de la tal *Weltvernunft* que ahora es llamada a cumplir las funciones de *Wesensvernunft*.

7. En la posición heideggeriana de hacer de la verdad una función de la libertad, el presupuesto del pensamiento moderno del ser como un ser-puesto por el pensamiento "va a fondo", según la expresión de Hegel: la libertad es la misma indeterminación de la conciencia que está en la cúspide de su actividad y es ella en el fondo la que permite descubrir la identidad de ser y nada. Ella remite por tanto a esta nada que en Hegel mantiene aún la referencia al dogma bíblico de la creación a partir de la nada que Heidegger en cambio —como se ha visto— intenta exorcizar, con el fin de planificar sin residuos toda contraposición de ser y pensamiento, de ser y nada, de ser y apariencia. . . así como de razón y voluntad y de pensamiento y libertad [22]. La libertad es el fundamento del pensamiento de tal modo que la libertad de pensamiento tiene por objeto y finalidad el mismo pensamiento de la libertad. Esta inversión sistemática del "cogito-

[20] Véase p.e. las reflexiones sobre la luz; se esparce por todos lados en Fitche (ver el Indice, s.v. de Medicus VI, p. 661). Para Hegel, baste el remitir a las secciones sobre el *Licht* en *Enzyklop.* § 275-278; 317-320. En el § 324 la luz es llamada la "realidad del Yo abstracto" (Nicolin-Pöggeler 269). Heidegger habla de la "iluminación del ser" *(Lichtung des Seins)* que es el encontrarse activo en la "develación del ser" por parte del *Dasein* en el mundo y en el tiempo. Una exposición sintética se encuentra en: Fr. W. Herremann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, 1964, p. II ss.

[21] Cf.: *Dio e il male*, Asprenas, 3-4, Nápoli, 1981, pp. 301-329. También: Péguy: *Il mistero dei Santi Innocenti*, en "Momenti dello spirito", Assisi- S. Damiano 1983, t. II, 212 ss.

[22] Cf. M. Heidegger, *Ueberwindung der Metaphysik*, en: "Vorträge und Aufsätze" § 8 Pfullingen 1954, p. 78.

volo" en volo-cogito, ya operante en el idealismo metafísico de Fichte, Schelling, Hegel [23], obtiene su *resolutio* en la "voluntad de poder" de Nietzsche que completa la obra de vaciamiento del *Begriff* idealista emprendida por Schopenhauer. Según Heidegger esta resolución del pensamiento en la voluntad remonta a Leibniz el cual había concebido "...la esencia del ser como la unidad originaria de perceptio y appetitus, como representación y voluntad" [24]. Al pensar (del) pensar del idealismo especulativo sucede así el querer (del) querer del *Wille zum Wille* que pasa a ser el *Wille zur Macht* de Nietzsche, que es la fórmula última y descubierta del viraje antropológico.

Aquí surge, para nuestra investigación, el problema de la relación entre intelecto y voluntad, en el intento de caracterizar el momento específico de la libertad. La indagación se plantea en dos niveles: ante todo en el de la relación entre voluntad y conocimiento, luego entre voluntad y libertad, y el segundo obviamente depende del primero. Observamos en seguida que "poner" la relación entre voluntad y conocimiento es "suponer" una distinción entre los dos aspectos del Yo que el pensamiento moderno ha identificado, mientras el pensamiento clásico los concebía con Aristóteles como dos actividades diversas debidas a dos facultades distintas. Admitiéndose entonces —para responder al segundo problema— que la voluntad no sólo presupone sino que "depende" intrínsecamente del intelecto, es decir que su obrar es intrínseco al *cogito* y una función suya, el querer no tanto se resuelve en el conocer cuanto —como se ha visto— el conocer en el querer. En Leibniz, como se ha dicho, *agere* y *percipere* coinciden en la Idea, en el representar (Cf. la *produktive Einbildungskraft* de Fichte). En Kant, la voluntad es aquella facultad apetitiva que opera según conceptos. Esta concepción es (o parece) superada en el idealismo: para Hegel, saber y querer son la misma cosa: eso significa que el verdadero saber es también obrar, y obrar es solamente en el saber. Para Schelling, el principio, que quiere en el querer, es el intelecto. Entonces también aquí la balanza torna a inclinarse de la parte del saber y de la inteligencia. Según Heidegger, en cambio, hay aquí una novedad, respecto a la tradición intelectualista de Occidente, a saber: para el idealismo "saber" *(Wissen)* es abrirse al ser y esto es querer. En el lenguaje de Nietzsche, "querer" es un afecto *(Affekt)*, ya que "...querer es ordenar *(Befehlen)*", pero ordenar es un determinado *afecto* (este afecto es una "improvisa

[23] Schelling había proclamado: "No hay en la última y suprema instancia otro ser que el querer. Querer es el ser originario" (*Untersuchüngen über das Wesen der Freiheit*: Werke, ed. cit. I Abt., Bd. VII, p. 350).
[24] M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. I, p. 45.

explosión de fuerzas" *(eine plötzliche Kraftexplosion)* que supone tener delante a los ojos, por tanto representarse *(sich vor-stellen)*, una cosa determinada. Por tanto tampoco aquí se escapa al intelectualismo.

Más positiva —según Heidegger— resulta la concepción que Nietzsche presenta de la voluntad como "anti-afirmación", que es la "voluntad de poder" *(Wille zur Macht)*. Se trata entonces de pasar del ser (de conciencia, esto es, como espíritu) como voluntad al ser como poder, fuerza... que Heidegger encuentra ya indicado —con profunda intuición— en las nociones aristotélicas de *δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια* del libro IX de la *Metafísica*, a las cuales se liga y aproxima (según su parecer) el nuevo concepto de Nietzsche mucho más que las concepciones de la Escolástica. Heidegger observa a este propósito: "No se exagera si se dice que de esta doctrina de Aristóteles hoy nosotros no comprendemos ni presentimos ya absolutamente nada. La razón es simple: se interpreta esta doctrina ante todo con la ayuda de las correspondientes doctrinas de la filosofía medieval y moderna, las cuales por su parte son solamente una inversión y una caída *(Abwandlung und Abfall)* de aquellas aristotélicas y por tanto no son aptas para proporcionarnos un punto de apoyo para un comprender" [25].

No encuentro más en Heidegger la advertencia del escollo con el cual tropezó Aristóteles cuando en la *Etica Nicomaquea* declara su incertidumbre acerca de si la elección pertenezca propiamente al intelecto o a la voluntad, y califica por ello la elección tanto como "intelecto apetitivo" cuanto como "apetito intelectivo" [26]. No vemos por esto cómo Heidegger encuentre el camino para fundar la afirmación sobre la originalidad de la libertad.

La conclusión paradojal, a la cual parece que hemos llegado, es que una voluntad-libertad dependiente totalmente de la inteligencia así como una inteligencia dependiente totalmente de la voluntad, no dejan espacio para la "libertad de elección"; el escollo es común, bien que no de igual modo, tanto para la filosofía cristiana cuanto para las otras filosofías no-cristianas, antes y después de Cristo. El escollo para la filosofía cristiana se hace más evidente del lado de la causalidad, o sea por el hecho de que la creatura espiritual obra en dependencia de la ciencia (preciencia) y de la causalidad que Dios tiene y ejercita sobre la creatura. En efecto, aun siendo verdad que sobre el plano meta-

[25] M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. I, p. 78.

[26] *Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική*. Un poco antes había dicho: *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις —ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα— προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ ὁ λόγος ὁ ἕνεκά τινος* (VI, 1, 1139 a 31-33).

físico la causalidad divina no sólo no prejuzga sino incluso funda y sostiene el ejercicio de la libertad, se debe decir que sobre el plano existencial —como ya se ha dicho— este influjo no es computado porque es sustraído por definición —en cuanto de orden metafísico— a la presencia de conciencia. En la conciencia del acto humano están presentes y a él concurren el Yo, la esfera cognoscitiva (sentidos e intelecto) y la esfera tendencial (apetito sensitivo y voluntad). En el Yo se enfrentan (colaboran, se atraen y rechazan...) dos esferas de actividad: el conocer, que es la esfera del *ser*, y el tender, que es la esfera del *bien*. Ahora bien, el ser del ente (Seiende), cuando es indicado como la "presencia de lo real" (una tautología), es evidente para todos, cultos e incultos, así como también que es objeto del conocer, en cuanto que es claro para todos que conozco sólo si, cuando y porque *advierto* y *aquello* que advierto. Y puede ser también reconocido en la reflexión como un obrar y por tanto por un "efecto" de la actividad del espíritu. Mas sobre el plano de la inmediatez existencial el conocer es un "tener presente" que le viene al sujeto de la presencia del ser y, si tornamos a llamar al sujeto "Yo" [27], debemos en seguida reconocer que el Yo en tanto advierte la presencia del ser (de este o de aquel objeto, persona, acontecimiento...) del mundo en cuanto se distingue de él. Es superfluo declarar que sobre este plano de la inmediatez no se advierte ni se puede advertir, en sentido propio, la presencia de Dios ni como algo "dado" ni como un principio operante y presente al ojo interior de la conciencia.

Una observación análoga vale para el "yo quiero, deseo, busco, amo..." de la actividad tendencial superior, pero aquí la cosa parece complicarse, porque yo puedo buenamente decir: "pienso el ser del ente", porque al ente lo tengo siempre al alcance de la mano: el bien no —al menos no parece así—. Cuando yo pienso el ser del ente que tengo al alcance de la mano —p. ej. este raro árbol de azúcar, como me sucede frecuentemente en los paseos a la Villa Borghese, en las cercanías del Laghetto— el pensamiento reposa en su objeto. En cambio la voluntad reposa en su objeto, no cuando se limita a aspirar al bien, frente a los bienes que puede proyectar, mas cuando los hace suyos, o sea se

[27] En polémica con la posición averroísta del intelecto separado, y por ello impersonal, S. T. contesta "...quod talis copulatio sufficeret ad hoc quod *hic homo* intelligeret. (...) Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat secundum positionem Averrois" [...que tal unión sustituiría a esto que este hombre entiende (...) Resulta por tanto imposible ser salvado *lo que este hombre* entiende según la posición de Averroes] (*De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. Taur., ns. 220, p. 77b). También: *S. Theol.* Ia, p.76, a.1.
De modo semejante, aún con mayor razón se debe decir: "*Hic* homo vult, amat, etc.".

los apropia y los posee en la realidad —cuando (en el ejemplo indicado) me *decido* a comprar... la Villa Borghese, al menos, el parque del Laghetto!—. Pero para llegar a esta decisión, para cumplir esta elección —prescindiendo de los problemas empíricos que ella puede conllevar el camino de la voluntad no puede reducirse o adecuarse en modo alguno directamente al de la inteligencia.

Se dice que el objeto del intelecto es el ser del ente en cuanto *verdadero,* y esto es claro; igualmente, que el objeto de la voluntad es el *bien,* y también esto es claro —o al menos parece claro—. Se agrega, en efecto, que la voluntad tiende al bien en cuanto captado por el intelecto, o sea, mediado por el intelecto, esto es, que se presenta como bien *gracias* al intelecto y por tanto —la conclusión no es de hecho una violencia silogística— el intelecto en el *ens* no aprehende, es decir advierte y presenta, solamente la *ratio veri,* mas advierte y pone también la *ratio boni et finis,* sea *en común* como *en particular.* De este modo no se sabe qué más quede por hacer a la voluntad, y cuál pueda ser el campo de la libertad de elección: el determinismo, por tanto, así como el indeterminismo, están siempre al acecho en toda concepción que *subordina* —no digamos "condiciona", en el sentido ya antes indicado y que ahora explicaremos— la tendencia de la voluntad al bien, a la *aprehensión* del bien por parte del intelecto. Hace falta por tanto abrir otro camino, que no puede ser sino el del Yo como principio absoluto de la estructura existencial, a la que hemos hecho referencia tratando de la aprehensión del ser, y que ahora debemos afrontar en su momento decisivo.

Para escapar a la morsa de la necesidad del Yo trascendental, Nietzsche ha propuesto la "filosofía de los valores", en cuanto que el valor *(Wert)* es el objeto propio de la voluntad. Pero, sin entrar ahora en discusiones complicadas, baste notar que para Heidegger también Nietzsche recae —e inevitablemente— en el círculo de la identidad de ser=bien y de verdad=juicio de valor y viceversa —de acuerdo por tanto con Kant—. En la *Kritik der reinen Vernunft* se lee, en efecto, que la verdad se entiende como "acuerdo del conocimiento con su objeto"[28]. Entonces, a pesar de las apariencias, en el fondo Nietzsche está en esto de acuerdo con Kant y con la entera tradición occidental, en el sentido de que "la verdad es exactitud" *(Richtigkeit),* como se ha visto. En efecto, Nietzsche, observa Heidegger, se mueve a partir del presupuesto del *"juicio de valor"*... como *esencia* de la *"verdad"* (*"Die Wertschätzung"* ...als Wesen der "Warheit").

[28] "Was ist Wahrheit?... die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande" (A 58, B 82).

Esto significa: la esencia de la verdad como exactitud (la exactitud como tal) es propiamente un "juicio de valor". En otras palabras, Nietzsche resuelve también el juicio de valor en la exactitud, que es la esencia de la verdad como "conformidad" del intelecto con las cosas (realismo) o con sus objetos (idealismo) —una vez que "juzgar" es siempre y en todas partes un "tener-por-verdadero o un tener-por-no-verdadero" [29]. Y así se recae en el primado del intelecto, y la misma libertad resulta el actuarse del ser. De este modo el círculo vuelve a cerrarse.

Ahora se comprende mejor por qué también Heidegger permanece aprisionado en el cerco intelectualista del *cogito-volo* moderno. Pero si la filosofía es ciencia, y debe serlo a su modo, no puede tener otra salida: es verdad que Heidegger rechaza el carácter científico de la filosofía y la quiere en lo abierto del ser, pero es precisamente el ser, considerado como el alfa y la omega de la reflexión, quien se pone en la apertura del "siempre abierto" que reconstituye el círculo de la identidad del espíritu. A este respecto, parece que la doctrina tomista de los trascendentales, es decir de la relación de pertenencia del *ens* al *unum*, al *verum* y al *bonum*, pueda abrir una brecha para escapar a la morsa del racionalismo o cientismo, y del irracionalismo de la *Lebensphilosophie* de Nietzsche y de las filosofías contemporáneas. Recordemos los puntos salientes del proceso de la deducción tomista de los trascendentales la cual, si bien está en las antípodas de la moderna como articulación interior, conviene en la instancia de la unidad del acto de conciencia, y propiamente en esto, y en cuanto se mantiene en esto, está, a nuestro parecer, también su talón de Aquiles, en tanto no se profundice la naturaleza y la dinámica de la actividad tendencial y en particular de la voluntad.

1. Es verdad que la doctrina tomista acabada del ens —que es el trascendental fundante— y de los trascendentales que lo siguen como fundados, presupone —como Heidegger ha observado discutiendo el problema de la esencia de la verdad— la doctrina teológica de la ejemplaridad divina: se debe empero también afirmar que la impostación inicial y fundamental puede —y a nuestro parecer debe también— prescindir para poner primero las *bases* para aquella ascensión.

2. Como para el trascendental moderno —mas con significado opuesto—, también para el trascendental tomista: se puede

[29] "Das *Urteilen* ist unserer ältester Glaube, unser gewohntestes Für-wahr oder Für-Unwahr-halten" (Apud: M. Heidegger, *Nietzsche*, ed. cit., Bd. I, p. 514. Cf. también p. 546 s. Sobre las críticas de Heidegger a la Filosofía de los valores, v.: *Op. cit.* Bd. II, p. 98 ss.

decir que no se ocupa de objetos sino del "modo" del presentarse de los objetos mismos. Los trascendentales como *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum,...* no son ciertamente considerados al modo de objetos para nuestro intelecto como casa, caballo, trirreme..., mas son los modos según los cuales ante todo o mejor sobre todo la mente debe considerar la realidad para hacer posible la orientación en la vida del espíritu. Ellos pueden decirse también "fundantes" y presupuestos a todo conocimiento ulterior —como el trascendental moderno— pero no son *a priori*, esto es formas a priori anticipantes de contenido y funciones universalizantes: al contrario, se presentan a la conciencia *en dependencia* de la presencia actual de lo real.

3. Además, a diferencia del trascendental moderno fundante originario que es único —el *Yo pienso* en general para Kant (*Yo sé* para Fichte, la *voluntad* para Schelling, la *Vernunft* para Hegel..., como se ha visto)— en el tomismo tenemos primero el trascendental fundante absolutamente que es el *ens* —al cual son consiguientes en la esfera estática la *res*, que indica la esencia, o sea el contenido, y el *unum*, que indica la indivisión de lo real—, y dos trascendentales correspondientes a las dos facultades del sujeto espiritual, que son el *verum* para el intelecto, y el *bonum* para la voluntal de lo cual precisamente estamos tratando. Del *verum* ya se ha dicho que no puede ser el *prius* fundante en la conciencia sino a condición de que sea el pensamiento el que funde el ser, como es el postulado del pensamiento moderno, el cual se ha revelado insostenible si pretende preceder al *ens* y absorber en sí el bonum.

4. Mientras el trascendental moderno ha sido excogitado, y luego indicado de varias maneras, con la finalidad de *poder* pensar lo real en modo necesario, en función del conocer científico: el trascendental tomista intenta garantizar ante todo la realidad de presencia de lo real, que es ofrecido en la experiencia como tal, el cual puede ser objeto de reflexión y elaboración científica sólo sobre la base de aquella presencia y en un segundo tiempo. Lo real, en efecto, en su presentarse, no muestra por cierto caracteres de necesidad, mas está del todo inmerso en la contingencia, sea de la naturaleza, por una parte, como de la variada aprehensión del sujeto por otra. Necesarias y constitutivas son en cambio las relaciones intrínsecas a la estructura de cada trascendental: *ens, unum, verum, bonum...* y los principios formales correspondientes (contradicción, identidad, tercero excluido...).

5. El primer paso de la mente, según S. Tomás, que en esto concluye los esfuerzos más que milenarios de la metafísica occidental, es la captación por parte de la conciencia de la estructura del *ens* (el τὸ ὄν de los griegos). Habiendo buscado clari-



ficar en otra parte la importancia de este primer paso para la fundamentación de la metafísica [30], aquí nos ocupamos solamente de desenvolver el problema de los trascendentales, en función de la fundamentación de la libertad y en particular del pasaje del plano metafísico al existencial, que es el momento crucial y juntamente más arduo de nuestra investigación. Una primera observación, o más bien aspecto, es que desde el momento en que Sto. Tomás hace de la estructura *ens* el trascendental fundante incluso respecto al *bonum*, también esta fundamentación llevó al estaticismo del cual se ha hablado arriba.

6. Para Sto. Tomás la estructura trascendental del *ens* constituye juntamente el *prius* absoluto de captación y posición, y el *posterius* absoluto de resolución o fundamentación: "Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens" [Aquello que primero concibe el intelecto como lo más conocido y en que resuelve todas las concepciones, es el ente] [31]. Observamos en seguida: a) Que el *ens* indica lo real (presente) en cuanto tiene un "contenido": significa, en efecto, *id quod habet esse*, donde *id quod* es la esencia en acto *(habet esse)*, y el *esse* es por tanto el acto realizante y por eso sosteniente y "manifestante" tal presencia. b) Así el *ens* como *id quod habet esse* es juntamente responsable de la *presencia* de lo real al sujeto cognoscente. "Primum quod cadit in immaginatione est ens sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu, sicut primum quod cadit in credulitate intellectus sunt dignitates et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio" [Lo primero que cae en la imaginación es el ente, sin lo que nada puede ser aprendido por el intelecto, así como lo primero que cae en la creencia del intelecto son las dignidades y principalmente ésta: las cosas contradictorias no son al mismo tiempo verdaderas. De donde todas las otras se incluyen de algún modo en el ente una y distintamente, como en el principio] [32]. Es verdad que se queda también aquí sobre el plano formal, y por tanto estático; mas porque el *ens* es una estructura que refiere el dato de experiencia y no una construcción a priori, es dado y acogido por la conciencia, por el

[30] Cf. p. ej.: *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, en: "S. Thomas Aquinas 1274-1974", Commemorative Studies, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. II, p. 423 ss. Ver también: *Introduzione a S. Tomasso*, La metafisica tomista e il pensiero moderno, Milano 1983, espec. c. IV: I principi dottrinali, p. 96 ss.

[31] *De Veritate*, qI, a.1; ed. Leon., Roma, 1972, T. I, fol. 5, ll. 100-104.

[32] *In I Sent*, 8, I, 3: Mandonnet I, 200. Para un desarrollo, remito al ensayo: *Per la determinazione dell'essere tomistico, en* "Tomismo e pensiero moderno", Roma, 1969, p. 262 ss.

Yo, o sea por el hombre en el ejercicio de sus funciones de sujeto espiritual.

7. Las funciones fundamentales del sujeto espiritual son el aprehender lo real en su contenido formal y el tender a lo real en su contenido real; a la primera corresponde el trascendental *verum*, a la segunda el *bonum*. Evidentemente lo uno y lo otro no escapan a la estructura del *ens* sino que con ella coinciden en cuanto al contenido, y aquí se funda según S. Tomás su trascendentalidad: desarrollan, se podría decir, la presencia del *ens* en el interior del sujeto espiritual según sus dos capacidades ("aperturas") fundamentales.

8. La explicación sin embargo que de ello da Sto. Tomás, al menos para el *verum*, parece de naturaleza estática, y esto se comprende. El aspecto profundo es también para el Aquinate la característica del espíritu como "apertura infinita", según la alta idea de Aristóteles de que el alma "es *en algún modo* [gracias al intelecto] todas las cosas" [33]. Un texto donde cada término manifiesta un valor sustancial, y pone un problema que interesa la entera vida del espíritu, que el hombre no cesa de escrutar para orientarse sobre el enigma del propio destino.

a) "Es en algún modo" (πώς): el "modo" es ante todo el de ser en potencia, esto es, de tener la capacidad receptiva, ya que al principio el alma intelectiva humana está despojada de todo contenido. Luego debe procurárselo: a esto proveen los sentidos y el intelecto, pero sólo este último, en cuanto aprehende el *ens ut ens*, se puede asomar sobre todo el horizonte de lo real.

b) El "algún modo" es, una vez que el intelecto está en acto, el de la presencia inmaterial o intencional, ya que "lapis non est in anima, sed species lapidis" [no está en el alma la piedra, sino la forma (o la especie) de la piedra] [34], que es una anticipación del *Bild* de Fichte. Por tanto "es" significa aquí "llega a ser", es decir el ser en potencia como capacidad de ser que implica el "llegar a ser". Y así un contenido espiritual "conviene" a un espíritu y juntamente mediante la *species* la mente "se conforma a las cosas". S. Tomás escribe estupendamente: "Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus" [Así, por tanto, la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, pero el conocimiento es un cierto efecto de la verdad], y esto resuelve por anticipado la crítica de Heidegger,

[33] De anima, III, 5, 430 a 10 ss., espec.: 8, 431 b21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν*. Y en relación con la función de la mano: *καὶ γαρ ἡ χεὶρ ὀρανόν ἐστιν ὀργανόν, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν* (432a 1-3).

[34] De anima, III, 8, 431 b 21: *οὐ γὰρ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος*.

ya que "...ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod concordet vel adaequetur intellectui" [el ente no puede ser inteligido sin lo verdadero, porque el ente no puede ser inteligido sin algo que concuerde o se adecue al intelecto].

c) "Todas las cosas". La expresión tiene significado obvio y al mismo tiempo intrincado al máximo. El alma de ninguno llegará a ser jamás *todas* las cosas, sino solamente aquellas que están a su alcance, aquellas a las cuales se aplica. Y luego está el alma propia, y el alma de los otros, y está Dios...; aquí la presencia intencional con el *Bild* no tiene sentido alguno. He aquí el límite de la inteligencia en la vida del espíritu, que pone en duda la superioridad de la inteligencia afirmada por el aristotelismo y seguida por S. Tomás. Y está todo el problema de entender en qué modo y sentido se puede hablar de "conformidad" entre las cosas *reales* sensibles o espirituales, y su presencia en el intelecto, en lo que consiste el conocer, y por tanto su verdad precisamente para el intelecto. Aristóteles habla de la "species" como intermediario y los modernos del *Bild* como objeto: parece en verdad poco para lo que debe ser la actuación de la vida del espíritu.

9. A esta carencia del conocer, que es la introversión formal, deberían suplir las facultades tendenciales, y especialmente la voluntad, que se extrovierte sobre lo real y tiende a la consecución del bien como está en las cosas: en efecto, el bien es la "convenientia entis ad appetitum", también ella una noción muy vaga y apenas inicial.

a) Se dice que el bien tiene para el sujeto el carácter de "perfectivo" y por tanto de fin [35]: perfectivo ciertamente es también el conocer en cuanto hace presente el *ens,* pero solamente como "presencia formal", o bien (en la terminología del aristotélico S. Tomás) "secumdum rationem speciei tantum" y no "secumdum esse naturale" —por eso "...unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui" [...cualquier ente se dice verdadero en cuanto se conforma o es conformable al intelecto]—, una definición que no debe ser en absoluto entendida en el sentido del trascendental moderno, que se funda sobre el *Yo pienso* ("quiero") en general, mientras que aquí se funda sobre el *Intellectus,* el cual *primo cogitat ens,* y se distingue *cogito* de *volo,* como el actuarse formal del actuarse real.

b) El "bonum" se dice por tanto "perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod

[35] Sigo ahora: *De Ver.* q.21. a.1: ed. Leon. Roma 1973, T. II, fol. 593 ss.

habet in rerum natura" [(el bien) es perfectivo de otro no sólo según su naturaleza específica sino también según el ser que tiene en la realidad] —y se precisa: "perfectivum et consummativum" en cuanto "habet rationen finis respectu illius quod ab eo perfecitur" [es perfectivo y consumativo (en tanto) tiene razón de fin respecto de aquello que por él es perfeccionado]. Y está bien asimismo la definición aristotélica aquí aducida: "Bonum est quod omnia appetunt" [36] —la cual sin embargo se detiene en el "hecho" y no toca el modo propio del actuarse de parte del apetito, esto es, el volverse a las cosas en su realidad física, por decir así—. Observamos además, en este contexto, que el mismo intelectualista Aristóteles afirma —y lo pone encabezando su metafísica—: "Omnes homines naturaliter scire desiderant" [37], haciendo entender —y esto es de extrema importancia para nuestra investigación— que la actividad tendencial es más originaria y está como fundamento en el sujeto para el mismo conocer.

c) El "modo" de referirse al objeto, que es propio del apetito, se expresa con el término "inclinatio" e "inclinari", que es literalmente "plegarse" y "curvarse", y en sentido psicológico "ser traído, cautivado o arrastrado" de parte de alguno o de algo. Esto expresa evidentemente el momento inicial del apetito, cuando se trata de moverse a la conquista o consecución del bien y del fin. Pero S. Tomás señala, con Aristóteles, varios actos y actitudes de la voluntad en su "inclinatio ad bonum", como el deseo y la intención, la elección, el conocerse, el gozo *(fruitio)*, el amor... donde la *inclinatio* tiene un dinamismo diverso en cada ocasión: el que aún desea, no está en el mismo punto del que ya ha hecho la elección y del que goza, del que ya ha conseguido el fin propuesto. ¿Y el amor? Circula en toda la actividad tendencial y propiamente voluntaria, desde principio hasta el fin. Dejemos de lado el *appetitus naturalis,* aun cuando es la tendencia inmanente de los cuerpos a las modificaciones propias (físicas, químicas, dinámicas...) según la propia naturaleza. Pero se trata de un modo de hablar abstracto, que dice poco o nada en la realidad.

10. Más comprensible viene a ser el discurso sobre el *amor* en el ámbito de los animales, dotados de conocimiento sensible y dominados por el instinto (donde también el amor es instintivo), y principalmente para los hombres, que se elevan a la vida espiritual. Aquí S. Tomás sale con una declaración de prin-

[36] La definición está tomada de Aristóteles: *Eth. Nic.* I, 1, 1904 a 3: τ᾽ἀγαθὸν οὗ παντ᾽ἐφίεται·

[37] πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Metaph.* I, 1, 980a 21).

cipio sorprendente, sobre todo por el contexto: qué significa el *amor naturalis* aplicado a las piedras, al aire, al agua, a las plantas, a los elementos... no es fácil de comprender. Un poco más comprensible es el *amor* en la vida de los animales, que participan con los hombres, al conocer y al tender, en el perfeccionarse biológico: pero aquí el fundamento del tender y obrar es dado y regulado en gran parte por el instinto y escapa a la esfera de la libertad.

Profunda e inesperada es la presentación del *amor intellectivus seu rationalis*: "Alius est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum" [Otro es el apetito que procede del que apetece según un juicio libre; y tal es el apetito racional o intelectivo que se llama voluntad. En cada uno de estos apetitos se llama amor a aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado]. ¿Pero qué cosa es y cómo surge el amor? Nuestro texto da un poco de luz, pero no aclara aún el verdadero nudo del problema: a) Está bien que incluso en el querer el "...appetitus (sea) consequens apprehensionem", ya que si debo ir hacia lo real para satisfacer los impulsos y las aspiraciones de la vida, debo saber y ver a dónde voy.

b) Mas ¿qué significa afirmar que el tender de la voluntad al (su) bien depende de la libertad *(secundum liberum arbitrium)*? Creo que la expresión es propia de S. Tomás y podría darnos la clave del problema de la libertad en su estructura existencial. Un primer paso es el de indicar el dinamismo del amor como "*...connaturalitas*", que es explicada para los vivientes dotados de conocimiento como "*coaptatio*", y ésta es llamada "complacentia appetibilis". Mas se trata aquí de tres momentos distintos y casi en progresión: la "connaturalitas" corresponde a la asimilación de parte del conocer, o tener la forma de la realidad del mundo (en el caso del mundo cognoscitivo y del hombre en particular) de modo intencional. Pero el hombre en su aspirar y tender intenta alcanzar la realidad en sus contenidos efectivos, es decir no va a complacerse por la presentación o representación de la cosa, sino que es la cosa (o persona) como tal lo que le interesa. Hay aquí entonces un "intervalo" *(hyatus)* entre la presencia de la cosa al conocer y el moverse y actuarse de la esfera tendencial.

c) En este momento crucial, S. Tomás parece querer completar a Aristóteles con el platonismo de Dionisio (a.2). Es el objeto mismo, tomado como apetecible, o sea como bien, o mejor como bien propio (atiéndase a la progresión sobre la que tor-

naremos dentro de poco) el que inicia el proceso: "Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur III De Anima" [Del mismo modo, el objeto del apetito da a éste, desde un principio, una cierta adaptación con él mismo, que es la complacencia en el objeto apetecible, de la cual se sigue el movimiento hacia él. "El movimiento del apetito obra en círculo", como se dice en el *III De Anima*] [38]. Aristóteles retorna en el ad 2 para decirnos que la *unio* del amante con el objeto amado *est opus amoris.* Una afirmación obvia mas tautológica, como cuando se dice que la unión del congoscente con el objeto conocido es el conocimiento.

11. S. Tomás, en efecto, intenta un análisis interno del proceso del "nacimiento del amor", en un texto de extrema densidad y problematicidad —al menos por mi parte—: es la descripción del "círculo", que es una imagen fascinante mas sospechosa, como se ha visto, de estaticismo y racionalismo. Helo aquí: "Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus ubi fuit principium" [El objeto apetecible mueve, pues, al apetito imprimiéndose de algún modo en su intención; y el apetito tiende realmente a conseguir el objeto que apetece de modo que el movimiento termine allí donde tuvo principio]. Bien, mas se puede preguntar: a) ¿Qué significa: *appetibile* "movet" appetitum? El término *movere* es del todo genérico, ya que indica el *(hacer)* pasar de la potencia al acto. b) La explicación *faciens se quodammodo in eius intentione,* es ciertamente profunda pero "de color oscuro", para decirlo con el padre Dante (*Inf.* III, 10). Ella parece significar que lo apetecible mueve en cuanto opera en el sujeto una nueva forma de presencia *(faciens se quodammodo in eius intentione)*. ¿Pero qué significa aquí *intentio* si no el ser o llegar a ser objeto del tender del sujeto espiritual? ¿Pero cómo? El *quodammodo* del texto es un poco como una "adivinanza" y nos deja con las manos vacías. El decir, por tanto, en lo que sigue del texto, que "...prima immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis" [...por lo tanto la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama amor que no es sino otra cosa que la complacencia en lo apetecible] es un discurso circular y todavía no una explicación. El problema está en torno a aquella

[38] Cf.: *De anima* [II, 433 b 26: διὸ δει ὥσπερ ἐν κύχλω μένειν τι, καὶ ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὴν κίνησιν·

"immutatio appetitus ab appetibili" que puede tener una doble respuesta de carácter opuesto:

1ª) ¿El appetibilis significa aquí el contenido del objeto según que es conocido por la mente y se encuentra en la mente? Mas el objeto como se encuentra en la mente es el *verum,* no el *bonum.* No es el *verum* como tal el que puede producir la *inmmutatio,* que debe ser entendida —me parece— en el sentido de la *coaptatio et complacentia ex qua sequitur motus ad appetibile* del período precedente.

2ª) Si el determinarse del *ens* como apetecible es obra del intelecto, o sea, si el advertir la *coaptatio* y el experimentar la *complacentia,* que es lo que constituye para la voluntad el apetecible en acto, es dado (causado) por el intelecto, estamos verdaderamente en el círculo, pero es el círculo de la inteligencia y no hay lugar para la libertad como elección. De aquí se comprenden las tesis tomistas de la superioridad del intelecto sobre la voluntad y de la esencia de la bienaventuranza en la visión intelectual de Dios [39].

12. Un rayo de luz parece venir del siguiente art. 3: *Utrum amor sit idem quam dilectio,* que en el "sed contra" celebra con Dionisio la superioridad del amor sobre la dilección [40]. S. Tomás se detiene sobre *amor* y *dilectio* en cuanto indican "actos" que son propios de la creatura racional. Ahora bien, el amor se extiende dondequiera hay conocimiento, mientras que la "dilectio —atiéndase bien a la distinción y precisación— *addit supra amorem electionem praecedentem,* ut ipsum nomen sonat". [la dilección añade sobre el amor una elección precedente, como el mismo nombre indica]. La distinción es profunda, como de costumbre, pero nuestro problema, que es el del origen de la *diremptio* entre el cognoscible y el apetecible, no ha dado un paso. Entre los dos hay un "salto de cualidad", tanto más evidente en S. Tomás quien pone una distinción real entre intelecto y voluntad. Se puede admitir por esto: que el inicio del proceso volitivo *(motus)* está en la advertencia de la *coaptatio* y que se manifiesta con la *complacentia,* mediante ellas se hace real y motora la *appetibilitas* o atracción del bien. Para que esto se encuentre inserto en la actividad de la voluntad, debe proceder también de la voluntad y pertenecer a un "círculo" propio suyo, diverso del de la inteligencia: el *cogito ens* no puede continuarse o impulsarse a sí mismo a iniciar el *volo (amo) bonum.* Tanto más que en el radio de acción de la volun-

[39] Cf.: *L'ordine morale in 19 tesi,* Studi Cattolici 1984, nr. 276, p. 83 ss.

[40] *De divinis nominibus,* c. 4, § 12: καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ'ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ του ἐρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης (P. G. 3, 709 A. En el comentario de S. Tomás, v. lect. IX, nos. 419-421).

tad —también según S. Tomás— entran todas las actividades sujetas a la conciencia y en particular las intelectuales (*intelligo quia volo...*) [41].

El nudo del problema se concentra entonces, para nosotros, sobre la dialéctica del círculo de *amor-dilectio*. Es preciso sin embargo reconocer que así como el intelecto, la facultad de aprehender el ser del ente, comienza por sí mismo, y que los sentidos le ofrecen, no el objeto, mas la materia *ex qua*, análogamente, si bien no propiamente del mismo modo, la voluntad, como facultad de tender y alcanzar el bien, comienza por sí, o sea que el motus hacia el bien, que es el "dejarse atraer", lo comienza en y por sí misma: más aún, es su actividad propia y fundamental. Y es un "acto", como también S. Tomás llama "actos" al amor y la dilección. Decir por tanto que la *vis* o *potentia appetitiva* y la misma voluntad es pasiva, podría tener un sentido sistemático solamente formal y no real, e incluso S. Tomás insiste en ello [42]: pero puede llevar fuera del camino, esto es, hacer imposible o ininteligible no sólo la libertad sino también el entender. Esta situación corre quizás pareja con la prevalencia de la causalidad en metafísica como responsable del esencialismo, que sobre el plano existencial de la acción ha llevado al contingentismo y al indiferentismo, como ya se ha hecho mención: por esto hemos emprendido este esfuerzo de corrección de una situación en la cual está involucrada gran parte de la teología y filosofía cristiana "como sistema".

Ahora bien, S. Tomás, luego de haber distinguido el amor de *amistad*, que tiene por término la persona, y el amor de concupiscencia, que tiene por objeto el bien que se quiere en favor

[41] *Q.disp. De Malo*, q.VI, a.unicus.

[42] Es verdad que S. Tomás distingue tres formas de pasividad: "...a) *Communiter*, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re[...] Hoc autem magis proprie est perfici quam pati. b) Alio modo dicitur pati proprie quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur dicitur pati quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. c) Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotari dicitur pati, quia recipitur infirmitas sanitate abiecta. Et hic est propriisimus modus passionis" [...a) Comúnmente, en cuanto que todo recibir es padecer, aunque nada se substraiga de la cosa... Aunque en este sentido se trate más de ser perfeccionado que de padecer. b) De otro modo se dice propiamente padecer cuando se recibe una cosa con substracción de otra. Esto acontece de dos modos: uno, cuando se substrae a la cosa lo que no le es conveniente, y así el dar salud al cuerpo de un animal se dice padecer porque recibe la salud librándose de la enfermedad. c) De otro modo cuando sucede lo contrario y así se dice padecer porque se recibe la enfermedad perdiendo la salud. Y este es el modo más propio de pasión] (*S. Th.* Iª IIae., q. 22, a.1).

del amigo, pasa a considerar la *causa* del amor [43]; la solución formal y respuesta sistemática, dadas las premisas, es previsible: es el bien la propia causa del amor en cuanto es conocido: "Cognitio est causa amoris ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum" q 27, a.2) [El conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que el bien no puede ser amado si no es conocido, *S. Th.*, q 27, a.2]. Nos encontramos siempre ante el mismo equívoco o sustitución: por el hecho de que para querer hace falta primero conocer, se pasa a afirmar que el conocimiento es causa del amor: tanto vale entonces afirmar que el intelecto causa la voluntad y que en el "círculo" de la vida del espíritu se identifica con el mismo. Un rayo de luz, para salir del *impasse*, podría venir del análisis del *amor amicitiae*, que es el amor del hombre por el hombre, esto es el tender "...in bonum quod quis vult alteri, vel sibi, vel alii": aquí se recuerda también el Yo entre los destinatarios del bien, pero apenas de paso, porque el destinatario del bonum amore benevolentiae es un tercero, el alter y el alius. Firme sobre el esquema clásico de sujeto-objeto, S. Tomás vuelca el acto (la cualidad moral) del ejercicio de las facultades sobre el objeto: esto es importante porque significa que el orden metafísico es fundamental para el orden moral. Así, entonces, como la verdad del conocer (y su falsedad) depende de la conformidad o no conformidad del intelecto cognoscente con las cosas conocidas, así la bondad (y malicia) de la voluntad depende de la elección (o el rechazo) del objeto, y por tanto del bien y del mal, en la ordenación de la voluntad al primer Bien objetivo que es Dios.

CORNELIO FABRO
Roma, 1986

[43] *S. Th.* Iª IIae., 26,4. Sto. Tomás distingue el amor de amistad y el amor de concupiscencia: aquél tiene por objeto la persona a la cual queremos el bien, éste en cambio tiene por objeto el bien que uno puede tener como para comunicarlo a nosotros o a los otros. Se podría decir que el primero es el amor desinteresado, el segundo, en cambio, interesado. Véase también el admirable análisis existencial de Kierkegaard: *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983 (pp. 195 ss., 345 ss.).

SER ARGENTINO, AMIGOS...

I

Ser argentino, amigos, es amarga dulzura:
una triste alegría, novedosa y antigua.
Es orgullo modesto, rutinaria aventura;
un discreto arrebato y una certeza ambigua.

Ser argentino, amigos, es una pena exigua
y un gozo indefinido; es memoria futura,
predicción del pasado, separación contigua
y andar tras una meta luminosa y oscura.

Es un cierto coraje y una cierta ternura;
es revuelo de arcángeles y marcha de estantigua.
Ser argentino, amigos, es una empresa dura.

Es una condición que a veces se atestigua
con gesto vacilante o con frase segura;
es una fe obstinada que el cansancio amortigua.

II

Ser argentino, amigos, implica una armonía
secreta que se entabla con la gente y las cosas.
Con la gente y las cosas de acá. Y es compañía
que arraiga en entrañables razones misteriosas.

Ser argentino, amigos, anuda dolorosas
coyundas y comporta un lazo de alegría
que me une a cierta rosa, distinta de otras rosas
por saber con certeza que esa rosa es la mía.

¿No es verdad, Principito? Sin embargo sería
inexacto fundar el nexo en cuidadosas
opciones racionales o en mera simpatía.

Son ataduras leves y a la vez poderosas,
en virtud de las cuales nuestra rosa sería
la más bella entre todas las rosas más hermosas.

III

Ser argentino, amigos, es algo que acontece,
es algo que se aprende y después no se olvida.
Es un temple del ánimo y una emoción que crece;
es una decisión, vigilante o dormida.

Es advertir de pronto nuestra alma conmovida
al oír un galope que la tarde estremece
o aspirar un aroma de tierra humedecida
o al ver una bandera que en el aire se mece.

Ser argentino, amigos, consiste, me parece,
en sentirse partícipe de una guerra perdida
y pese a la derrota mantenerse en sus trece.

Es conservar girones de gloria compartida
y es saber que algún día, si el motivo se ofrece,
deberemos jugarnos, sobriamente, la vida.

JUAN LUIS GALLARDO

"Esquina Chica", octubre 18 de 1985.

MISERIA Y ESPERANZA DEL CUARTO MUNDO

El presente trabajo fue expuesto por el Card. Hoffner en una reunión científica organizada por el Instituto Lindenthal, de Colonia/Alemania Federal, en el año 1973; disertaron en su oportunidad, junto a Hoffner, el Prof. Dr. F. Inciarte, Decano entonces de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Freiburg, sobre el tema "Conciencia y Sociedad; acerca de la crisis de los fundamentos de la moral", y el Prof. Dr. Jerome Lejeune, profesor de Genética de la Facultad de Medicina de la Universidad de París. Antes de su elevación al episcopado, Joseph Hoffner fue profesor ordirio de Filosofía Social en la Universidad de Münster y es Doctor en Filosofía, en Ciencias Políticas y en Teología. Actualmente es Arzobispo de Colonia, presidente de la Conferencia episcopal alemana, y miembro de diversas Comisiones y Secretariados Romanos.

Es usual el oponer a los dos grandes bloques de poder de los así llamados mundo capitalista, y mundo socialista —en sí, no homogéneos—, los países en desarrollo como *Tercer Mundo.* Los estados industriales del mundo tanto occidental como oriental producen de hecho un efecto muy sugestivo: frente al nivel de vida de estos estados, los pueblos del Tercer Mundo se sienten desheredados, postergados y explotados. Así como en la segunda mitad del siglo XIX los estados industriales en Europa tomaron conciencia de su situación de clases dentro de la sociedad burguesa —lo cual tuvo consecuencias sociales, políticas y económicas imprevistas— así también en la segunda mitad del siglo XX los hombres de los países en desarrollo tomaron conciencia acerca de su situación entre los pueblos de todo el mundo, lo cual tendrá consecuencias aún más poderosas y amplias.

Un proceso de creciente miseria bajo el rostro aterrador del hambre, la enfermedad, la pobreza, la falta de trabajo, la falta de techo y de educación, irrumpe en los países en desarrollo, en los que vive una tercera parte de la Humanidad; esto lleva a que

muchos millones de hombres, ante todo niños y jóvenes, se vean disminuidos corporal, anímica y moralmente [1].

Las raíces de ese empobrecimiento son múltiples: dado que el progreso en higiene y medicina ha sido, en los países en desarrollo, más rápido y fácil que el progreso económico, tiene lugar una fenomenal explosión demográfica, con la que no corre pareja en cada país la producción de alimentos. La falta de capitales, los sistemas predominantemente feudales, la falta de educación en profesiones y oficios, los bajos precios pagados por las materias primas que los países en desarrollo ofrecen al mercado mundial, y muchas otras causas no permiten, sino muy difícilmente, poner en movimiento el despegue económico.

Cuanto más se une la Humanidad en su totalidad en vistas de un destino común, por fuerza de la economía mundial y el transporte, la prensa y la radio, la amenaza bélica y las ansias de paz, tanto más debe crecer el amor en la familia, el parentesco, el grupo profesional, el país y el pueblo, y volcarse hacia la miseria que padecen los hombres en otras partes de la tierra. Existe no solamente una solidaridad humana del amor, que no ha sido hasta hoy suficientemente señalada. El Tercer Mundo aguarda una señal. Si esta señal ha sido hasta ahora muy débil o ha estado casi ausente, es porque se vincula al desarrollo de algo que llamo el *Cuarto Mundo,* sobre el cual he de hablar.

I. LA MISERIA DEL CUARTO MUNDO

El Cuarto Mundo no puede circunscribirse geográficamente. Uno se topa con él en todas partes de la tierra y en todos los círculos culturales. "Cuarto Mundo" es la suma o esencia de una miseria que amenaza fatalmente con repercutir mucho más que el hambre físico. Es la miseria del "subdesarrollo moral" [2] y de la confusión espiritual. El progreso económico y el progreso espiritual y de las costumbres no corren frecuentemente paralelos. En el "Cuarto Mundo" los valores del espíritu y las normas morales son subvertidos con un sentido positivista.

Llama la atención que la Poesía moderna no menciona al "Cuarto Mundo", pero sí intenta describir algo semejante en la imagen del *desierto.* Eugen Gottlob Winkler señalaba que "la más

[1] Ver Joseph Höffner, *Der Hunger in der Welt* (El hambre en el mundo). Serie Reihe "Sonder drucke", Heft 31. Presseamt des Erzbistums Köln, 4. Auflage 1976.

[2] Pablo VI, Encíclica *"Populorum Progressio"*, del 26 de marzo de 1967, n. 11.

decisiva de las experiencias existenciales para el hombre de veinte años... era el sentimiento de estar arrojados en un vacío total... El desierto significa para él una analogía del Mundo" [3]. En la poesía "La tierra desierta" dice Thomas Stearns Eliot: "Te muestro la angustia en una mano llena de polvo" [4]. El desierto significa sombras, noche, "ruinas esparcidas y arenas confundidas", desolación, soledad; o como escribe Franz Kafka en su Diario: "indiferencia total y apatía... nada, nada. Desierto, aburrimiento; no, no aburrimiento, solo desierto, sin sentido, debilidad" [5]. El "desierto espiritual", son "los cadáveres de las caravanas de tus días pasados y por venir" [6]. "Ojos y bocas permanecen abiertos y vacíos, Señor", dice Paul Celan [7].

Hasta ahora —escribe el Papa Juan Pablo II en su Encíclica "Redemptor hominis"— el siglo XX es "un siglo de grandes desgracias para los hombres, un siglo de gran desertización, no solo material sino principalmente —y quizás ante todo— moral" (nº 17).

1. Ruina de la Moral

En todas las épocas los hombres han faltado a las normas morales. Ideal y realidad se han enfrentado siempre. Hoy en día empero son cuestionados en su misma base los valores morales y rechazados como Tabúes, como imposiciones de la conciencia o superestructuras ideológicas. La moral sería un producto larvado de la Psicología y de la Sociología. Lo estable es sustituido por lo mudable.

Las normas morales en materia de sexo han caído de una manera especialmente llamativa en la claudicación. Slogans frívolos como "El sexo divierte", "el sexo es sano", tienden al mal uso de la estructura del sexo como mera búsqueda de placer, como juego y pasatiempo, y con ello transformarlo en un bien de consumo. Detrás de ello se esconde una imagen biologista del hombre, para quien solo el instinto posee fuerza normativa. Con no poca frecuencia se da a los niños de escuela primaria una explicación puramente biologista, sin pensar que el sentido de lo sexual no puede agotarse en lo meramente biológico; puesto que se trata del hombre *total.*

[3] E. G. Winkler, *Dichtungen - Gestalten und Probleme* (Poesías) Pfullingen 1956.

[4] Ver H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik* (Estructura de la lírica moderna) Hamburg 1967, p. 265.

[5] Franz Kafka, *Tagebücher.* (Diario) Frankfurt 1954, p. 475.

[6] Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande* (Preparación de bodas en el campo) Frankfurt 1953, p. 349.

[7] Poesía "Tenebrae", en Paul Celan, *Sprachgitter* (Rejas de la lengua) Frankfurt 1959.

Las consecuencias de esto son: la propagación de la lascivia, la ruina de muchos matrimonios, una distorsionada relación hacia la vida que produce más tumbas que cunas, así como la manipulación de la sexualidad por medio de la pornografía. Existe no solo una contaminación química del aire sino también un deterioro del medio ambiente en el área de las costumbres [8] que es mucho más desvastador. Pansexualismo y hedonismo no son de ninguna manera signos de fuerza y vitalidad de un pueblo, sino que más bien se asemejan a las aguas podridas que anegan enormes zonas. Todo esto es manipuleado por unos pocos ideológos y comerciantes. "Nunca hasta ahora han existido tan pocos que estupidizaran a tantos" (Aldous Huxley).

El Cardenal Clemens August von Galen padeció mucho en la época del Nacionalsocialismo por el hecho de que entonces las pautas morales fueron confundidas en el corazón de muchos hombres. La conciencia moral fue planificadamente confundida, ensordecida y soliviantada. Las fronteras entre el Bien y el Mal fueron borradas. Lo que sucedió en los campos de concentración y en los establecimientos de liquidación de los retardados mentales hubiera sido imposible sin una previa confusión de las conciencias, promovida durante años. La confusión de las conciencias es algo diabólico (diabállein —diábolos— diablo). El camino hacia un sentido esclarecedor de la vida que se revelara al observador en claros signos simbólicos, fue soterrado.

¿La representación de los valores que protegen la vida humana, no está también hoy en día siendo confundida? El aborto se convierte en inofensivo; se discute abiertamente si no se puede dar una inyección mortal a los enfermos incurables. Quien opina que mediante una Ley puede establecerse el comienzo de la pro-

[8] Estadísticas de la República Federal Alemana:

Año	*Nacimientos*	*Casamientos*	*Divorcios*	*Mortalidad*
1967	1.019.459	483.101	62.835	687.349
1968	969.825	444.150	65.264	734.048
1969	903.456	446.586	72.300	744.360
1970	810.808	444.510	76.520	734.843
1971	778.526	432.030	84.444	730.670
1972	701.214	415.132	86.614	731.264
1973	635.634	394.544	90.164	731.032
1974	626.373	377.265	98.584	727.511
1975	600.512	386.681	106.829	749.260
1976	602.851	365.728	108.258	733.140
1977	582.344	358.487	—	704.922
1978	576.468	328.092	—	723.218

tección de la vida humana, puede de la misma manera determinar, mediante la Ley, cuándo se deba poner fin a esa protección. Una sociedad que busca manipular al hombre, se encuentra en un camino funesto: aborto - esterilización - asesinatos de hombres viejos "improductivos" - asesinato de los dementes. Es preocupante además la expansión siempre creciente de la violencia y la crueldad, que en algunos países lleva a situaciones cuasi bélicas.

Parecen resurgir de nuevo las posiciones amigo-enemigo. Cuando alguien pregunta quién es el culpable, la respuesta es: "los otros". También aquí es inequívoco el desmoronamiento de la Moral.

2. Crítica social en lugar de Moral

La opinión de que la Moral pertenece a la superestructura ideológica lleva a que se coloque a la crítica social en el lugar de la Moral. Con monstruosa indignación se vuelve contra el orden social vigente, así como contra instituciones como la Familia, el Estado, la Propiedad y la Iglesia. Los hombres no exigen una superación de sí mismos, sino una superación de los sistemas. El Mal es trasladado de lo individual a las instituciones sociales, en el sentido de aquellos versos de *Bert Brechts:*

Nosotros seríamos buenos -
en lugar de tan rudos.
Pero las relaciones,
ellas no son así.

Es absolutamente lógico, que Carlos Marx escriba que a cada capitalista no se lo puede hacer "responsable de ciertas relaciones que son creaciones sociales" [9].

Al mismo tiempo se manifiesta aquí la fe ingenua en el poder de estas relaciones, la ideología de la esperanza en la salvación social. Solo se necesita dar un correcto orden a la sociedad, para que el hombre, que hasta ese momento era un egoísta, se convierta en un ser libre, feliz e inocente. Entonces será la sociedad, según profetizaba Marx, una "asociación de hombres libres", y estos podrán "inscribir en sus banderas: cada cual según sus capacidades y a cada uno según sus necesidades" [10].

Augusto Bebel, fundador de la Socialdemocracia alemana ha pintado con tonalidades aún más rosadas ese nuevo orden so-

[9] Karl Marx, *Das Kapital* (El Capital), Tomo I, Berlín 1974, Prólogo, p. 8.

[10] Idem, p. 84 y 803; del mismo, *Kritik des Gothaer Programs* (Crítica al programa de Gotha) Berlín 1946, p. 21.

cíal: "Decenas de miles de leyes, permisos y ordenanzas se convertirán en papel de deshecho... los ladrones han desaparecido, porque ha desaparecido la propiedad privada... Los bribones y los vagamundos no existen más... ¿asesinatos? ¿por qué? nadie querrá enriquecerse a costa de otro" [11].

El entusiasta comunista alemán Guillermo Weitling anunciaba: "Gloria a aquellos que vivan esos días! No habrá otros iguales en los anales de la historia mundial... El hombre se habrá despojado del hombre viejo y la sociedad habrá nacido de nuevo" [12]. Lo conmovedor y emocionante está en la fe ingenua en ese engaño, según el cual, tras la modificación de las relaciones sociales, el hombre será un modelo de nobleza y desprendimiento que no necesitará ya más de normas morales.

3. El fondo del problema

El surgimiento de un "Cuarto Mundo" permisivo y moralmente subdesarrollado tiene sus causas. Ante todo podría afirmar que la moderna civilización, impregnada de técnica e industrialismo y que, a partir del Occidente, se ha expandido desde hace dos centurias por toda la tierra, ha modificado de tal modo las formas de vida y la manera de vivir de los hombres, como no sucedía desde el tránsito hacia la vida sedentaria en la era de piedra; esta civilización moderna ha estado acompañada por una crisis de la Moral a la que se asocian otras crisis, tales como la crisis religiosa, el descenso de la natalidad, las amenazas al matrimonio y la familia, la decadencia de la cultura y los usos populares. Con esto no hemos explicado, indudablemente, las causas reales de la crisis de la Moral.

Los indicadores de la relajación de los así llamados *órdenes primarios* nos permitirían dar un paso adelante. En la época preindustrial los hombres vivían en comunidades pequeñas y aprehensibles de familias, vecindario, aldea, y de relativamente

[11] August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (La mujer y el socialismo) Stuttgart 1922, p. 443 y siguientes.

[12] W. Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (Garantías de la armonía y la libertad), 1842, p. 57. Que los hombres del mundo comunista no están satisfechos de ser solo "partículas" del entorno, lo muestra Alexander Solschenizyn en su novela *"Agosto de 1914"* (Darmstadt u. Neuwied 1972): "Así sería, si efectivamente la vida de la personalidad estuviera determinada por el entorno. Sería lo más sencillo; la culpa la tendría siempre el entorno; no necesitaríamos más que cambiar el entorno. Pero fuera del entorno existen tradiciones espirituales, centenares de tradiciones! Además existe la vida del espíritu de cada hombre particular, y por ello —incluso en contradicción con el entorno— existe la responsabilidad *personal* de ese individuo por lo que hace, y por lo que hacen los otros en su presencia" (p. 682).

pequeñas ciudades. Esto significaba enraizamiento, unión, encuentro del hombre con el hombre. Los órdenes primarios protegían las normas morales.

En la sociedad industrial avanzan en número creciente los *sistemas secundarios* sobre los órdenes primarios; estos sistemas, en su anonimato, no se dirigen al hombre total, sino solo a un aspecto del mismo: como miembro de una agrupación, como asegurado social, como conductor de auto, como consumidor de tiempo ocio. El hombre es insertado en un determinado circuito, independiente de él. Se le preparan esquemas terminados, de tal manera que corre el peligro de asimilar comportamientos estandarizados y modos de pensar normatizados, y de esta manera alienarse a sí mismo en un sentido oculto que lo puede conducir a la inseguridad moral.

Con este anonimato se vincula, en la sociedad industrial, la desconcertante multiplicidad y contradicción de las concepciones morales, una confusión moral que a través de la prensa, la radio y la televisión actúa incesantemente sobre casi cada hombre. Las grandes ciudades, las zonas industriales, las grandes fábricas, las organizaciones del tiempo ocio, los medios de comunicación social y las universidades son los centros de cristalización de este pluralismo moral. El "se piensa", "se opina", o "se hace" que domina en muchas grandes empresas, es un ejemplo de lo que debe ser inaceptable para el ethos cristiano. El joven cristiano, que ingresa en una de esas empresas, experimenta ya desde el primer día que su concepción moral no es tomada en serio, o hacen burla de ella.

En toda esta pluralidad y contradicción de las concepciones del mundo de la sociedad moderna pueden sin duda detectarse *tres características* que no dejan de ser significativas para el surgimiento de este subdesarrollo moral.

En primer lugar, una manera de pensar naturalista y racionalista, que cree que todas las relaciones son factura del hombre —incluidas las normas morales— y por ello rechaza toda ley moral de validez universal y obligatoria. El modelo es una "Humanidad" desligada de toda trascendencia. La aspiración a la verdad es abandonada. Se niega que exista el Bien moral *en sí.* El hombre está autorizado a construir para sí mismo una moral, a partir de los conocimientos de las ciencias humanas y sociales. La sociología habría probado que las normas morales no son ni inmutables ni universalmente válidas, sino que están ligadas a la "estructura general de cada Cultura". Así como el hombre construye su futuro, así también él es señor de su visión moral. En una sociedad caracterizada, no por la preservación de lo

existente sino por el progreso, la Moral debe ser también dinámica y progresiva. El progreso científico ha sacudido numerosas normas morales y ha creado una nueva relación con la Moral.

Nadie niega que existan concepciones morales, ligadas a una época, que son mudables. Pero no es éste el problema. La pregunta es más bien si *todas* las normas morales están ligadas a cada época y si se encuentran supeditadas al progreso; que éste no es el caso, lo mostraré luego. En este punto quede solamente señalado que la idea de progreso es confusa y de múltiples significados. La expresión "Progreso" la introdujo por primera vez en la lengua alemana *Christlob Mylius* —editor del diario "Der Freygeist" (El libre pensador)— alrededor de 1750, es decir, en plena época del Iluminismo.

El Nuevo Testamento utiliza la palabra "prókope", que propiamente no significa "progreso", sino algo más fatigoso, es decir, el llevar adelante un barco por medio del esfuerzo de los remos; y esto en un doble sentido. Por un lado "prókope" designa el progresar en la Fe y en el seguimiento de Cristo, que la misericordia de Dios nos concede (1 Tim. 4, 15; Filip. 1, 25), es decir, el "progreso del Evangelio" (Filip. 1, 12); por otro lado significa el progreso de la herejía, que "como una úlcera cancerosa" avanza y devora. Todo depende de lo que se deja o abandona al progresar, y hacia dónde se va. Los discípulos "dejaron sus redes" y fueron tras Jesús (Mat. 4, 20; 19, 27). El hombre puede, en su progreso, abandonar al Señor e ir detrás de ídolos extraños (5 Mos. 11, 16; Jos. 22, 16; Ri. 2, 12; Is. 1, 4). Puede equivocar el recto sendero (Pedr. 2. 15), renunciar al "primer amor" (Off. 2, 4), y "siempre avanzar en la impiedad" (2 Tim. 2, 16).

Progresar y preservar —correctamente entendidos— no son opuestos, sino que son dos actitudes vitales necesarias para el hombre. No todo lo de antes es digno de ser preservado. En ciertas áreas existe una justificado "más allá" de lo sucedido hasta ahora. Lo que es válido más allá del tiempo, es lo digno de preservarse. En estos casos es necesaria una "vuelta a los orígenes". "Cuando bebes, acuérdate de la fuente" dice el proverbio. "El que busca la fuente, debe nadar contra la corriente', escribe el poeta polaco Jercy Lec. El cristiano no debe nadar como un conformista, sino que debe ser un rompeolas.

Una *segunda actitud fundamental,* que nos ha conducido al subdesarrollo moral, es el alejamiento de Dios. No pocos se rebelan ante el hecho de que Dios, de entrada, dispuso y decidió sobre ellos. No quieren tener que agradecer a nadie, ni quieren depender de nadie, y así buscan apartar a Dios de sus propias vidas

y del mundo, para colocar en el lugar de la Fe en Dios, la fe en los hombres (L. Feuerbach). Para que el hombre pueda ser plenamente hombre, no debería existir Dios. Frecuentemente suelo remitirme a la frase del Vaticano II: "En contraposición a lo que sucedía en épocas pasadas, la negación de Dios o de la Religión, o la total indiferencia frente a ellos no es una excepción ni cosa de unos pocos. Hoy en día, no pocas veces se hace pasar tal actitud como una exigencia de la promoción del progreso científico o de un nuevo humanismo...; la consecuencia de esto es la confusión de muchos" [13]. Ciertos hombres podrían hacer grabar sobre sus tumbas aquel proverbio pagano: "Yo no era nada, fui dado a luz, y viví sin ayuda ni consejo de nadie. Ahora he vuelto nuevamente a la nada, como antes".

La atmósfera de la sociedad moderna ha sido secularizada. Aún la situación límite del hombre que, de una manera especial, emerge ante la inexorabilidad de la muerte, es escamoteada a la mirada, y marginada de la conciencia. Secularización significa relativización positivista. Llama la atención el hecho de que Horkheimer, en 1970, hiciera referencia a esta relación: "Todos los intentos —escribió— de fundamentar la moral en la sabiduría terrena en lugar de hacerlo en un más allá... descansan en ilusiones armónicas". "El positivismo no encuentra ninguna instancia que trascienda al hombre y que le permita distinguir entre generosidad y egoísmo, entre bondad y crueldad, entre codicia y entrega". "No existe una fundamentación lógica concluyente para no odiar cuando de ello no saco, en la vida social, ningún provecho" [14].

En la conciencia de muchos hombres pesan más los intereses mundanos, y ello en un determinado sentido y calidad; con esto aparece una *tercera característica:* la llamativamente fuerte valoración del nivel material de vida. La propaganda y una verdadera inundación de estímulos empujan en esta dirección.

Los historiadores de la cultura suelen afirmar que existen tres fuerzas que mantienen en movimiento la historia: el hambre, el amor y el poder; no es una casualidad que en el paganismo eran dioses específicos los señores de estas tres áreas: Ceres, Afrodita y Marte, deidades del Pan, del Eros y de la Guerra.

También hoy en día estos tres poderes —la ambición de riqueza, la pasión del sexo y el ansia de poder— está activos, y más de uno ha sido tentado de ver en ellos un algo de hechizo, conforme a la palabra de la Escritura: "No negué nada de cuanto mis ojos ambicionaron, ni rechacé ningún placer que deseó mi

[13] *Gaudium et Spes,* n. 7.

[14] Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderem* (La nostalgia por el totalmente otro) Hamburgo 1970, p. 60 y siguientes.

corazón" (Pred. 2, 10). Esto puede conducir a una anulación del hombre por sus propias ambiciones. Pues estas tres fuerzas son capaces de irrumpir en el corazón con la violencia de lo inmediato, y precipitar al hombre en una profunda confusión existencial, y trastocar sus parámetros morales. Un "comportamiento consumista", que no "esté controlado por la Etica" termina en un "abuso de la libertad"[15].

La Sagrada Escritura contabiliza estos tres poderes como "mundo". "No améis al mundo ni las cosas mundanas... Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, codicia de los ojos, y ostentación de riqueza. Todo esto no viene del Padre, sino del mundo" (1 de Juan, 2, 15-16). Aquí se entiende por mundo, no la creación visible que Dios creó como buena en su grandiosidad y belleza, y que confió al hombre, y que lleva al Concilio Vaticano II a afirmar: "Las victorias de la Humanidad son signos de la grandeza de Dios"[16]. Mundo significa aquí más bien la noción de las potencias enemigas de Dios. Ese mundo es el símbolo de lo que se cierra a Dios y se recluye en sí mismo. "Un Humanismo cerrado sobre sí mismo es, sin duda, un Humanismo deshumanizado"[17].

El hombre, según su naturaleza, está referido a lo eterno y a lo incomprensible, al plenificante misterio de Dios (Efes, 3, 9). Cuando el misterio de Dios es desalojado del corazón, irrumpen en ese corazón vacío las fascinaciones sustitutivas: el mundo onírico de las utopías, la superstición y la astrología, la drogadicción y el delirio sexual, el culto al estrellato y el neutralismo técnico. ¿No se oculta detrás de todo esto el ansia por lo incomprensible y lo divino?

II. LA ESPERANZA DEL CUARTO MUNDO

"Hay aún canciones por cantar más allá del hombre", dice Paul Celan[18].

El Cuarto Mundo, en medio de su miseria, no está privado de esperanza. El fundamento de esa esperanza es Dios y el hombre.

1. "Salvado por él" (Rom. 5,9)

"Al perdido es a quien yo busco" dice el Señor (Ez. 34,16). El Padre divino, a través de la encarnación de su Hijo, es inevi-

[15] Juan Pablo II, Encíclica *"Redemptor Hominis"*, n. 16.
[16] *Gaudium et Spes*, n. 34.
[17] *Populorum Progressio*, n. 42.
[18] Paul Celan, *Atemwende* 3, 1967.

tablemente el Dios del Amor y de la Salvación. Dios se ha decidido definitivamente por la salvación del hombre; también del hombre moralmente subdesarrollado del Cuarto Mundo. "El amor —dice san Juan— consiste, no en que nosotros hemos amado a Dios primero, sino que El nos amó y nos envió a su hijo por expiación de nuestros pecados" (1 Jn. 4,10). "Dios ingresó en la historia de la Humanidad —dice Juan Pablo II—; como hombre, El se convirtió en sujeto de esa historia, uno entre miles de millones, pero al mismo tiempo este único" [19].

Los hombres de la sociedad industrial se han acostumbrado al rendimiento y a su retribución, a pagar y a producir ganancias. En relación a Dios, la cosa es de otra manera. El se ha vuelto hacia nosotros bondadosa y misericordiosamente, sin ningún mérito nuestro. Delante de Dios, somos, simplemente, agraciados. Nuestra existencia, nuestra vida, nuestro futuro, nuestra salvación, nuestra fortuna y nuestra Fe son todos regalos de Dios, y no un pago por nuestro rendimiento. Por otra parte en esta tierra no solo el rendimiento tiene valor, no solo el pagar y el producir; por el contrario, lo más noble y bello en nuestra vida nos ha sido donado gratuitamente: el haber tenido un padre y una madre, el haber encontrado en el amor de nuestros padres un refugio originario, el hecho de que un ser humano nos dio su amor o su amistad. De esta manera se nos fue despertando desde nuestra niñez la comprensión de eso que llamamos gracia: el ser amado por Dios gratuitamente.

El desamparo solo puede ser superado por la proximidad de alguien que nos ame. El gran amante es Dios mismo quien se apiada también del Cuarto Mundo. "Aún cuando nosotros le seamos infieles, El permanece fiel a nosotros", escribe San Pablo (2. Tim. 2,13). Dios nos ha creado, no para la muerte sino para la vida, no para la esclavitud sino para la libertad, no para la desgracia sino para la salvación. Aún el Cuarto Mundo tiene un sentido, que no es ni el poder ni la explotación, ni la inmoralidad ni la decadencia, ni tampoco la nada o la desesperanza, sino el amor de Dios. Cuando los hombres se proponen sus propios objetivos en forma absoluta, como serían su propia carrera o una ideología política —la de la raza o la de la revolución social, por ejemplo— amenaza siempre el peligro de usar a los demás desconsideradamente como medio y de calificar como mala a toda otra forma de pensar. Quien empero se entrega a Dios incondicionalmente y sin reservas, permanece libre él mismo y entrega a los hombres esa libertad y amor que recibió de Dios.

19 Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 1.

2. "Imagen de Dios" (Gen. 1,27)

El Cuarto Mundo encuentra también en el hombre una esperanza. Si el hombre ha sido alguna vez un buscador, un interrogador acerca del sentido último de la vida, entonces éste es un hombre del Cuarto Mundo. Experimenta que nunca será definitivamente salvado, ni será saciadamente feliz a través de su mero hacer. Está frente a retazos de los indicadores del camino. El Papa Pablo VI denominaba a esta búsqueda inmensa "hambre de una existencia más humana".

El hombre es "imagen de Dios" (Gen. 1,27), "creado por Dios por amor"[20]. Gracias a su voluntad libre es señor de sí mismo y no un mero puñado de fuerzas psíquicas y sociales.

Dios le ha dado una dignidad que él, en cierto modo, custodia celosamente. Por eso el hombre no puede ser degradado a la condición de mero objeto o medio por ningún proceso social, político o económico. Siempre "el orden de las cosas debe estar al servicio del orden de las personas, y no al revés"[21]. La "dignidad real" del hombre —nos aclara el Papa Juan Pablo II— exige la "prioridad de la Etica sobre la Técnica", el "primado de la persona sobre las cosas", el "anteponer el espíritu sobre la materia"[22].

Así como no existe en esta tierra ninguna creatura que sea un universo en sí mismo como el hombre, así también no encuentra el hombre su plenitud, si no es en el encuentro con los demás. El ordenamiento del hombre hacia el Tú y hacia la Comunidad, no es algo secundario sino que responde a su propia naturaleza.

En la oración que Cristo dirige a su Padre —"...que todos sean uno... como nosotros somos uno" (Juan 17, 20-22)— resplandece una "cierta semejanza" entre "la unidad de las Personas divinas y la unidad de los hijos de Dios en el amor y la verdad", según nos enseña el Concilio Vaticano II[23]. Todos los hombres, más allá de su diversidad por el color de la piel o las costumbres, conforman esencialmente una unidad por fuerza de la misma naturaleza humana creada por Dios. La inhumana delimitación del ser del hombre al propio clan, a la propia raza, al propio pueblo o a la propia clase conduce a la bestialidad. Las palabras del poeta romano Plauto († 184 a. Cristo) son un pésimo proverbio: "el hombre es el lobo del hombre".

[20] *Gaudium et Spes*, n. 19.
[21] Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 16.
[22] *Gaudium et Spes*, n. 26.
[23] *Gaudium et Spes*, n. 24.

Toda la humanidad, gracias a la igualdad de naturaleza de todos los hombres, está ordenada a los mismos valores fundamentales del orden espiritual y moral, como son la Verdad, la Bondad, la Belleza y la Santidad.

La ley moral natural establece lo que es esencialmente constitutivo del hombre, lo que en todas las épocas y en todos los círculos culturales ha precisado qué es el hombre desde el punto de vista metafísico, a la que pertenecen su corporeidad y su espiritualidad, su personalidad y su sociabilidad, así como también su creaturidad. La ley moral natural está fundada, en último término, en la "ley eterna" del creador; es universalmente válida e inmutable. Solo una toma de conciencia acerca de estas relaciones, puede llevar al Cuarto Mundo a superar su propio subdesarrollo moral. Sin el reconocimiento de valores comunes fundamentales del orden moral no es posible una comunidad pacífica de los pueblos. La decadencia de la moral tendría efectos catastróficos sobre el entendimiento de los pueblos.

3. Chances de la Iglesia

La miseria del Cuarto Mundo significa para la Iglesia una doble chance: por un lado, la Iglesia debe despertar y agudizar la conciencia moral en cada uno de los hombres. Por otro lado ha de anunciar la justicia y el amor a los pueblos y a los hombres, y debe comprometerse por un orden social en el que el hombre pueda cumplir de la mejor manera posible la voluntad de Dios y tener una existencia humana digna.

No hace mucho planteé la pregunta en un coloquio con especialistas de la prensa y la radio: "qué es lo que la Iglesia debe anunciar, en opinión de ustedes, que son buenos conocedores del hombre moderno". La respuesta que recibí me sorprendió: "Prediquen ustedes que el hombre ha sido creado por Dios, que por propia culpa se encuentra en aprietos, pero que ha sido liberado y salvado por Dios". Ser hombre significa "participar en la luz del espíritu divino", significa vocación "al diálogo con Dios" [24].

Por eso el hombre puede superarse a sí mismo y enraizar su vida en Dios. Desde esta perspectiva, el don de la decisión personal es un signo de la dignidad del hombre, semejante a la de Dios, y al mismo tiempo una tarea para el desarrollo personal y responsable, mientras que aquellas palabras "estar condenado a la libertad" hablan de pesimismo e indefinición.

El compromiso está unido íntimamente a la decisión responsable lo que significa riesgo, de tal manera que surge la identidad

[24] *Gaudium et Spes*, n. 15 y 19.

entre libertad, responsabilidad y riesgo. El hombre lleva el origen de su libre decisión en sí mismo. Pero en él vive también la norma que le ha sido dada, según la cual el "debes" o "no debes", que obliga, moralmene, es vivenciado en forma personal, sobre todo en los casos de conflicto. Es precisamente en el llamado de su conciencia —que en último término surge de Dios— donde el hombre reconoce su dignidad personal, aún cuando esa conciencia puede volverse, "por el acostumbramiento al pecado, poco a poco, ciega" [25].

Sería una sospechosa abreviatura de la Buena Nueva de Cristo, el ver en ella solo un llamado al alma individual, o reducirla a un intento de consolación individual. Frente a un Sobrenaturalismo que provoca cortocircuitos debemos acentuar el hecho de que, después del pecado original también existe un orden en la vida humana de convivencia, querido por Dios, y que está fundado en la naturaleza social del hombre. Dios no dejó al caído en manos de su enemigo.

Las contraposiciones "Iglesia y Mundo", "Iglesia y Estado", "Gracia y Naturaleza", "Fe y Razón", tienen por cierto su sentido, pero no deben ser entendidas como si la Iglesia simplemente existiera fuera de este mundo.

La Iglesia está obligada a levantar su voz de protesta y de advertencia cuando en la Sociedad o el Estado son tocados los derechos elementales del hombre, como el derecho a la vida, a la libertad o a la integridad física. Considera como propia la tarea de anunciar "la Justicia y el amor", y de "establecer un lazo de unión entre las naciones y las diversas comunidades humanas" [26]. La Iglesia busca lo que une, y reconoce que "todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben trabajar mancomunadamente en la correcta edificación de este mundo, en el que viven juntos" [27].

"Toda forma de esclavitud" contradice el Evangelio [28]. Cuando en los años cuarenta del siglo pasado comenzaron a aparecer las primeras manifestaciones de miseria, producto de la industrialización, el Cardenal-Arzobispo de Cambrai, Mons. Giraud, protestó en 1845 en una carta pastoral, contra la "explotación del hombre por el hombre" [29]; expresión ésta que no es, de ninguna manera, original de Carlos Marx.

[25] *Gaudium et Spes*, n. 16.
[26] *Gaudium et Spes*, n. 42 y 76.
[27] *Gaudium et Spes*, n. 21.
[28] *Gaudium et Spes*, n. 41.
[29] Citado por Paul Drouleurs, *L'Episcopat devant la question ouvriere en France sous la Monarchie de Juillet*, en Revue Historique, Cuaderno 466 de 1963, p. 346.

Por otra parte sería falso diluir la obra de la Iglesia en una Sociología o en la Ayuda al Desarrollo. Aparentemente existen cristianos que quisieran reconocer a Dios solamente como un *motivo* para el servicio social, es decir como un medio para un fin, mientras que rechazan la oración y la veneración a Dios en los templos y en las fiestas sagradas, como un "culto" innecesario. La Iglesia debe permanecer fiel a su propia misión, que es la de anunciar a los hombres la salvación por Cristo. Aún cuando toda la humanidad se transformara en una sociedad de bienestar social y se superara el hambre en todas partes, aún así el Mensaje de salvación de Cristo seguiría siendo tan necesario y asombroso como hoy.

El Cardenal Giraud, de Cambrai, escribió en la carta pastoral de 1845 antes citada, unas palabras que cobran hoy en día renovada actualidad: "Cuidémonos de toda exageración. La afirmación del servicio que el Evangelio ha realizado para la humanidad en el área de lo social, no debe desviarnos y llevarnos a limitar —siguiendo el ejemplo de algunos escritores modernos— la salvación sobrenatural y el misterio divino concretado en la salvación del mundo por medio de la Cruz, a dimensiones puramente mundanas e interpretarla en el sentido de una reforma social terrena" [30]. Quien quiera traer al hombre solamente el bienestar terreno pero silenciando la salvación eterna, en último término no le presta ninguna ayuda.

Hoy más que nunca es absolutamente necesario prevenir contra un nuevo Utopismo social que —prisionero de un horizontalismo— no distingue claramente entre reforma social terrenal y salvación escatológica. El cristiano sabe que antes del fin de los tiempos no existirá un orden ideal, a pesar de todos los profetas del Este y del Oeste. No es posible dentro de este mundo el tránsito de la finitud y la limitación del hombre, a la tierra de la libertad eterna y definitiva. Al fin de los tiempos el orden terrenal y sus instituciones no alcanzarán nunca el estado de la perfección cristiana, sino que serán dominados y juzgados por Cristo que vuelve (ver Ro. 3,6).

4. Células de renovación

El Cuarto Mundo subdesarrollado está siendo sacudido por fuertes crisis de vida: decadencia de las normas morales, expansión de la corrupción, manipuleo de la sexualidad por la pornografía, ruina de muchos matrimonios y familias, limitación de los nacimientos, aumento de los hechos de violencia, debilitamiento de los valores que protegían la vida humana, deslizamiento silen-

[30] **Idem, p. 345.**

cioso de muchos en la indiferencia religiosa, inseguridad en la Fe, disminución de las vocaciones sacerdotales y religiosas, soledad creciente de muchos hombres, propagación de la angustia por la vida, predisposición al suicidio, y otras semejantes. Todas estas crisis se condicionan mutuamente. Todas ellas son metástasis de una misma crisis de origen, la crisis de una relación alterada con Dios. Por eso ninguna de ellas puede ser, ella sola, superada, sino sólo todas ellas conjuntamente. Un proceso de saneamiento semejante no es posible esperarlo de la sociedad en su totalidad. Por eso deben generarse numerosas células de renovación que unan a todos los que sienten lo mismo.

Elementos alentadores pueden reconocerse en todas partes. Para satisfacción mía, pude yo mismo experimentar tales células en la ciudad de Tokyo, de doce millones de habitantes, al inaugurarse en el año 1948 la Parroquia Satagaya; los 600 católicos de esa Parroquia estaban imbuidos de tal Fe y tal fuerza misionera, que en un lapso de veinticinco años salieron de ella sesenta religiosas y doce sacerdotes.

La célula tiene un doble significado: en primer lugar, une comunitariamente a los que sienten lo mismo, dando a cada uno un sólido apoyo. La imagen ideal no es el Arca: "Haz para tí un arca de madera... y la calafatearás por dentro y por fuera... Noé, junto con su esposa y sus hijos, y las esposas de sus hijos, entró en el arca... y Yavé cerró la puerta del arca detrás de Noé... El diluvio cayó por espacio de cuarenta días sobre la tierra... y murió toda carne que se mueve sobre la tierra así como todos los hombres... solo sobrevivieron Noé y los que estaban con él en el arca" (Génesis 6 y 7).

Quien se encierra en el arca hermética y calafateada, deja librado a su suerte al Cuarto Mundo, conforme al dicho: "¡con tal que yo me salve!".

La imagen de la célula misionera es la levadura. "Y dijo otra vez: ¿a qué cosa puedo comparar el Reino de Dios? Es semejante a la levadura que toma una mujer y la mezcla con tres medidas de harina, hasta que todo fermente" (Luc. 13, 20). De la masa saca la mujer una parte pequeña, que deberá convertirse a su vez en levadura. Esto sucede mediante un proceso de transformación interna. Cristo opera según esta ley de la levadura: de la cantidad de aquellos que lo seguían, El eligió a los setenta y dos discípulos, y el círculo más estrecho de los doce apóstoles. Y se fue con ellos a la soledad; los tomó en su escuela personal y los transformó interiormente. Luego los envió: lo mismo que la levadura que, terminado el proceso de transformación interna, debe estar dentro de la harina, y no fuera de ella. La comunidad de los que sienten lo mismo vive en medio del mundo; su imagen

sensible es el oasis, que está en medio del desierto, expuesto a las tormentas de arena.

En Japón, la estatua de bronce del "Gran Buda" de Kamakura me hizo profunda impresión, como un símbolo del hombre meditabundo vuelto hacia su interior. Esta estatua fue hecha hace setecientos años, es decir, en la misma época en que se edificaba la catedral de Colonia. La catedral apunta hacia arriba con sus torres; es un símbolo de la trascendencia, de la búsqueda de lo divino y lo eterno. El mirar hacia adentro y el mirar hacia arriba —ad intra y sursum— no son opuestos. En lo más interior de nuestro corazón lo encontramos a Dios, y en Dios nos encontramos a nosotros mismos. Agustín reconoce a Dios: "Tú estabas dentro de mí, y yo estaba afuera y te buscaba allí" [31].

La fe en las posibilidades del mundo ha absorbido hacia afuera —ad extra— las energías del hombre, como nunca sucedió antes en la historia. Pero el hombre no encuentra su plenitud en la mera exterioridad. La mera exterioridad es una locura que conduce a la miseria del Cuarto Mundo. Con todo, lo externo, el mundo en el cual vivimos, tiene un significado decisivo para los cristianos. Ese mundo es el ámbito de la acción apostólica, en el que cobra vigencia el signo de la levadura. Las tres direcciones —hacia adentro, hacia afuera, hacia arriba— deben encontrar su propia armonía. Nuestra tarea es el apostolado en el mundo por la gracia de Dios, que debe llenar y arrebatar nuestro corazón.

JOSEPH CARDENAL HÖFFNER
Colonia
(Traducción de R. J. Brie)

[31] "Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam" (San Agustín, *Confesiones*, libro 7, 10, 18; 1º, 27).

[illegible]egible es el oasis que está en medio del desierto, expuesto a [illegible] de [illegible]eno.

El Mayor, la catedral de [illegible] Colom[illegible] [illegible] produjo [illegible] el símbolo [illegible] sobre [illegible] en su interior [illegible] [illegible] de setecientos años, [illegible] en la misma época en que se edi[illegible] la catedral de Colonia. La catedral apunta [illegible] en [illegible] de la trascendencia de la [illegible] [illegible] y [illegible] [illegible] de nuestro corazón lo encontramos a Dios y en Dios nos encontramos a nosotros mismos. [illegible] a Dios [illegible]

La [illegible] del [illegible] del hombre, [illegible] en la historia, [illegible] en la [illegible] La [illegible] que [illegible] la [illegible] [illegible]erno, el mundo en el cual vivimos [illegible] para [illegible] Ese mundo es el ámbito de la acción [illegible], en el que cobra vigencia el signo de la levadura. [illegible] hasta [illegible] —de [illegible] armonía. [illegible] por la gracia de Dios, que debe [illegible] nuestro corazón.

Tomás Gutiérrez [illegible]
Obispo
[illegible] de [illegible]

[illegible]

LA EPOPEYA CRISTERA
(continuación)

IV. EL MOVIMIENTO CATOLICO

> **"La humanidad no llegará a su perfeccionamiento, hasta que no caiga la última piedra de la última iglesia sobre el último cura". Tomás Garrido Canabal, en *Redención*, Tabasco, 3 de marzo de 1925.**
> **"Los pueblos perecen no porque son débiles, perecen porque son viles". Lic. Miguel Palomar y Vizcarra, *Dos Discursos de Orientación*, México DF, J. Serrano Orozco, 1925.**

La Constitución de Querétaro de 1917 declaró la guerra al cristianismo, guerra que ejecutó Plutarco Elías Calles desde 1926. El secretario de Gobernación de Calles, coronel Adalberto Tejeda, dijo el 25 de agosto de 1926: "La religión es un asunto inmoral que es preciso reglamentar como la cirugía dental" [61]. ¿Cuál iba a ser la respuesta de los cristianos...?

La contestación del catolicismo mexicano a la persecución gubernamental fue lúcida y valiente. Si se lee, por ejemplo, el "Memorándum relativo a la influencia de los EE.UU. sobre México en materia religiosa", del vicepresidente de la Liga Defensora de la Libertad Religiosa, licenciado Miguel Palomar y Vizcarra, se verá enseguida cómo la dirigencia católica tenía perfectamente detectado el problema. Se decía allí:

> "La Casa Blanca, continuando su política tradicional, antimexicana y anticatólica... el gobierno mexicano, simple agente de Washington... El imperialismo yanqui es para nosotros, y para todos los mexicanos que anhelan la salvación de la patria, algo que es en sí mismo malo, y como malo debe combatirse enérgicamente. La historia demuestra que la casi totalidad de los males nacionales que aquejan a nuestra patria se debe al imperialismo

[61] Meyer, Jean, *op. cit.*, t? II, cit., p. 295.

norteamericano... Los católicos mexicanos entienden que el abatimiento económico y político de su nación, originado por la obra nefanda de su vecino del norte, no debe pesar en el planteamiento y resolución de su problema religioso que es la clave del de toda América hispana. México, con un catolicismo cuatro veces secular, México, el país bendecido por Dios con la aparición de la Virgen de Guadalupe,... México, pueblo de confesores y de mártires... México, la primera nación que proclamó la soberanía temporal de Cristo Rey... México, Nueva España, fiel trasunto en América de la España Santa, México cabeza en América de la hispanidad, México, valladar puesto por la Providencia para contener los desbordamientos anglosajones..." [62].

Esto es, que no se dejaban deslumbrar por la apariencia bolchevique de los gobiernos revolucionarios, sino que los consideraban simples "criados de los Estados Unidos", continuadores de la obra del "negrero Poinsett". No era sencillo descubrir detrás de la faramalla obrerista, indigenista y agrarista la genuina usina alimentadora de la campaña antirreligiosa. El esclarecido conocimiento de la historia nacional fue el que alertó a la élite católica acerca del extranjero cerebro inspirador de las tropelías de los socialistas nativos. Con posterioridad a los hechos que analizamos, Carlos Pereyra pudo sintetizar así el cuadro del conflicto de la época de Calles:

"Aquel gobierno de enriquecidos epicúreos empezó a cultivar simultáneamente dos amores: el de Moscú y el de Washington. Algunos espectadores decían que el afecto a Moscú era fingido para alarmar a Washington. Pero contra esta conjetura se levantaba otra. La imitación rusa procedía sin miras interesadas. La movía un prurito de audacia. No había incompatibilidad entre la adoración pública a Moscú y los íntimos lazos con Washington. *La colonia era de dos metrópolis. O, más bien, había una sucursal y un protectorado.* Despersonalización por partida doble, pero útil, porque imitando al ruso en la política antirreligiosa, se complacía al anglosajón" [63].

Como fuere, lo cierto es que el selecto núcleo de dirigentes católicos tuvo que afinar muy bien el análisis del enemigo, afincar a su gente sólidamente en la defensa conjunta del Patriotismo y de la Tradición, y adecuar actualizadamente los instrumentos de la acción contrarrevolucionaria. Tareas complejas que exigían tiempo y calidad humana. Ambos —por disposición de la Providencia— los obtuvieron, aunque en diferente medida. Debían, además, contar con el apoyo de la Jerarquía eclesiástica. Ahí se radicaron sus problemas más serios, sobre todo, por

[62] Meyer, Jean, *op. cit.*, t? 1, cit., pp. 65-66.
[63] Pereyra, Carlos, *Breve Historia de América*, 2ª ed., Santiago de Chile, Ziz-Zag, 1946, p. 579.

el creciente curso de la profundización del enfrentamiento antigubernamental. En la etapa preparatoria del conflicto (antes de 1926) no surgieron mayores dificultades en la relación Jerarquía-Laicado. Desencadenada la lucha, hubo aquiescencia episcopal, dada la bendición de Roma. Mas, con el correr de los años y las consecuencias inherentes al combate armado, la defección de los Obispos se fue haciendo más notoria hasta concluir con la condena implícita al Ejército Cristero en los "Arreglos" de 1929. Como estas expresiones suponen una vasta generalización, nos detendremos, de momento, en el examen más detallado de la primera etapa.

La organización del movimiento del laicado católico se inició tan pronto la Revolución hizo su aparición. Con el apoyo del arzobispo de México José Mora y del Río y el auspicio del propio Presidente Francisco I. Madero se creó en 1911 el *Partido Católico Nacional* bajo la dirección de Gabriel Fernández Somellera, sosteniendo la fórmula electoral Madero-de la Barra. Esta entidad no salió de la nada, sino que fue el producto de las deliberaciones mantenidas por el Centro de Operarios Guadalupanos de Guadalajara (fundado por el P. Refugio Galindo), al que estaba muy vinculado el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra (quien había puesto en marcha el sistema de cajas cooperativas Raiffeissen), y por el Círculo Católico Nacional, nacido a instancias de los primeros Congresos Católicos Mexicanos (de 1903, 1904, 1906 y 1909), una de cuyas ramas más activas fue la Liga de Estudiantes Católicos (1911; con dirigentes como Luis Beltrán y Enrique Zepeda). Es decir, que era, básicamente una manifestación del socialcristianismo aconsejado por la Iglesia desde la encíclica "Rerun Novarum", con sus "semanas sociales" y sus agrupaciones juveniles. El Partido Nacional Católico —cuyo lema era "Dios, Patria y Libertad"—, no obstante los obstáculos que le opusieron los "antirreeleccionistas" gubernamentales (que deseaban imponer —y lo impusieron— como vicepresidente del país a Pino Suárez en lugar del católico de la Barra), obtuvo un señalado suceso en las elecciones legislativas y estatales de 1912. En Jalisco consiguió 43.000 votos contra los 12.000 de los demás partidos. En Zacatecas ganó la gobernación para el Lic. Rafael Ceniceros y Villarreal, uno de los líderes del flamante catolicismo social; controlando también los estados de Querétaro, Michoacán, Guanajato y Colima. Los jacobinos del Congreso federal, asustados por estos resultados, anularon los comicios y redujeron los diplomas legislativos del PCN de 100 a 4 senadurías y 29 diputaciones. El PCN contó, además, con su propio órgano de prensa, el diario *La Nación,* mientras se constituía la *Asociación Católica de la Juventud Mexicana* (ACJM, 1913), dirigida por el P.C.M. de Heredia, con su se-

manario "La Libertad" (en el que harían sus primeras armas J. Jiménez Rueda, L. B. Beltrán y Mendoza, René Capistrán Garza y otros). Este promisorio comienzo fue interrumpido por los sucesos y características que acompañaron al golpe militar de Victoriano Huerta contra Madero. Varios católicos destacados —Toribio Esquivel Obregón, Carlos Pereyra, A. García Granados, Nemesio García Naranja, Vera Estañol, Querido Moheno, Eduardo Tamariz y los hermanos Elguero— que eran "felicistas" (partidarios del general Félix Díaz) optaron por la colaboración con Huerta. En cambio, los jefes del PCN, Somellera, Zepeda, etc., pasaron a la oposición y fueron encarcelados en San Juan de Ulúa. En esas condiciones se produjo la Revolución Constitucionalista encabezada por Venustiano Carranza. Estos revolucionarios norteños, sonorenses los más, eran anticlericales y anticristianos por derecho propio, por su analfabetismo y pistolerismo que los colocaba al margen de toda doctrina —que no fuera el anarquismo— y de toda moral, que no se basara en la usurpación y el despojo. No requirieron, pues, de mayores motivos para imputar al PCN y al catolicismo en su conjunto el, para ellos, nefando delito de "colaboracionismo" con Huerta, y, en su consecuencia, ilegalizar las organizaciones del laicado cristiano. Para peor —o para mejor, según se mire—, la Iglesia resolvió la consagración de la Nación al Sagrado Corazón de Jesús en 1914, pidiendo el Reinado de Cristo sobre todas las naciones. Tal acontecimiento, que otorgó a México la primacía mundial (y que recién en 1925, por la encíclica "Quas primas", se instauró para toda la cristiandad), fue considerado por los revolucionarios como una provocación, a la que respondieron con numerosos desmanes contra los templos y con las normas antirreligiosas de la Constitución de Querétaro de 1917. El centro de ese conflicto estuvo radicado, por cierto, en Jalisco, donde la coronación de la Virgen de Zapopán por el enérgico arzobispo de Guadalajara, monseñor Orozco y Jiménez, provocó entredichos con los sucesivos gobernadores revolucionarios M. M. Diéguez, M. Bouquet y J. G. Zuno. Esto llevó al obispo "Chamula" a pasar a la clandestinidad campesina desde donde libró victoriosa batalla espiritual contra sus perseguidores, hasta que tuvo que exiliarse en 1924 [64]. Tal éxito de resistencia al poder despótico coincidió con el florecimiento de las entidades católicas laicas en el Occidente mejicano. Pero, antes de ocuparnos de ellas,

[64] Meyer, Jean *op. cit.*, tº II, cit., p. 133, nota 262, supone que el destierro de mons. Orozco fue tramitado por el delegado apostólico mons. Filippi en arreglos con Alvaro Obregón y que sólo la crisis generada por Calles hizo posible que la Jerarquía vaticana autorizara el regreso del combativo prelado. De ser así se estaría ante un precedente de las tortuosidades que acompañaran al "modus vivendi" de 1929.

apuntemos que al extinguido PCN le siguió el intento (fallido) del *Partido Nacional Republicano,* dirigido por el ex gobernador de Zacateca Miguel Ceniceros y Villarreal (1920). Más señalada significación alcanzó la fundación en 1922 de la CNCT (Confederación Nacional Católica del Trabajo), cuyo asesor era el P. Alfredo Méndez Medina, y que contó con 353 sindicatos que representaban a unos 80.000 miembros, con el lema de "Restauración Cristiana" frente al de la "Revolución Social" de la CROM oficialista. Los "verdes" (católicos) sumaron además una Liga Nacional de la Clase Media y una Liga Nacional Católica Campesina. Los "rojos", seguidores de Luis Morones, Ricardo Trevino, Lombardo Toledano y el argentino Genaro Laurito, tuvieron, pues, buenos fundamentos para inquietarse por la subsistencia de su monopolio sobre los obreros.

Como ya se ha dicho, durante los gobiernos de Alvaro Obregón y, principalmente, de Plutarco Elías Calles (incluidos los 4 presidentes títeres que a él le respondían), la persecución a la Iglesia alcanzó su cenit. Atentados con bombas contra el Palacio Episcopal en Ciudad de México, expulsión del Delegado Apostólico a raíz de la inauguración del monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete, centro geográfico de la República Mexicana (1922), el cisma del "patriarca" Joaquín Pérez, con sus secuaces de la CROM, asalto a la parroquia de Santa Cruz y Soledad, clausura del Seminario de Guadalajara, destrucción de templos en los feudos del socialismo salvaje de Tomás Garrido Canabal en Tabasco y de Felipe Carrillo Puerto de Yucatán, con saqueos, asesinatos y toda clase de desmanes, prepararon el ambiente de guerra civil que se desataría en 1926. Esta se inició con el proyecto de ley reglamentaria del artículo 130 de la Constitución de 1917 que promovió la queja del Primado de México mons. José Mora y del Río. El gobierno decidió poner los hechos a la inversa y, considerando las declaraciones del arzobispo como un reto a sus fueros, procedió a expulsar de inmediato a 200 religiosos extranjeros, a clausurar numerosos conventos, colegios y hospicios (en algunos casos, seguidos de incendios intencionales como en el templo de la Sagrada Familia), a decretar la expulsión del Delegado Apostólico no oficial mons. Jorge Caruana, a procesar y detener al integérrimo obispo de Huejutla mons. Jesús Manríquez y Zárate, a reformar el Código Penal para introducir los delitos de culto, y a aprehender a los dirigentes católicos confinándolos en el penal de las Islas Marías. Había sonado la hora en la que el laicado cristiano tendría que exhibir su real capacidad de fortaleza.

La primera voz de aliento —es de rigor puntualizarlo así— provino de Roma. Su Santidad Pío XI dio a conocer el 2 de fe-

brero de 1926 su carta apostólica "Paterna sane sollicitudo", por la cual manifestaba su pesar por las vejaciones hechas por "los gobernantes enemigos de la Iglesia", con normas tan arbitrarias "que ni siquiera merecen el nombre de leyes". El mismo Sumo Pontífice otorgó tres cartas más referidas al martirio del pueblo mexicano ("Iniquis afflictisque", del 18 de noviembre de 1926, "Acerba animi", del 29 de setiembre de 1932, y "Firmissimam constantiam" del 28 de marzo de 1937). A las epístolas romanas siguieron las cartas pastorales colectivas del Episcopado mexicano. La del 21 de abril de 1926 (en la que se decía: "Ha llegado el momento de decir *non possumus*"), y la del 25 de julio de 1926, por la que se expresaba: "Sería criminal de nuestra parte tolerar tal situación". Por fin, la del 12 de setiembre de 1926, que rezaba de este modo:

> "...si por vergonzosa cobardía desertáis de las filas o cesáis en el combate, humanamente hablando estamos perdidos, y México dejará de ser un pueblo católico... Imitad a todos los verdaderos amantes de las libertades patrias, que en todas las épocas de la historia han sabido mantenerse firmes en la brecha, hasta *vencer o morir;* imitad la constancia de los primeros cristianos... que murieron como buenos, logrando que su sangre fuera semilla de nuevos y nuevos convertidos".

"Non possumus"; no se podía más, y había que vencer o morir. Ese era el mandato de la Jerarquía. Algunos obispos fueron más contundentes en sus mensajes. Ya en 1922 mons. Leopoldo Lara y Torres, obispo de Tacámbaro, Michoacán, había alertado a sus seminaristas con estas palabras: "...ésa es la perspectiva que os espera... la humillación, el sacrificio, la muerte y la ignominia de la Cruz. Yo no quiero, yo no debo engañaros" [65]. Consecuentemente, en 1926, fue uno de los primeros en presentar un "Memorial" con quejas al gobierno. Mons. Manríquez y Zárate, con su sexta pastoral de 1926, decía:

> "...Si algún delito ha cometido el clero de Méjico, es precisamente el no haber tomado participación alguna en la política sucia... sino en la política de principios. Por esta no intervención o abstinencia criminal, es por lo que ahora estamos sufriendo los terribles azotes de la Providencia Divina de quien el jacobinismo mejicano no es sino un simple instrumento. Mucho complace al Gobierno la actitud cobarde y medrosa de los católicos mejicanos enfrente de la persecución... si el Méjico católico estuviera bien organizado para la defensa nada valdrían todos los ardides del jacobinismo en contra suya... Ha declarado también últimamente el señor Presidente de la República, que considera que de la aplicación de los artículos atentatorios de la Constitución en materia

[65] Lara y Torres, mons. Leopoldo, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México,* México, Jus, 1954, p. 55.

religiosa, no ha surgido ningún problema de importancia en el país y que todo se ha reducido a protestas más o menos escandalosas en que actúan solamente mujeres, sin tener los individuos del sexo masculino el valor suficiente para presidirlas y capitanearlas en sus heroicas empresas. Miente el señor Presidente de la República al asentar tal afirmación. Debe saber que acá, en estas lejanas tierras... existe un hombre, un cristiano que tendrá el valor, con la gracia divina, de sufrir el martirio si es necesario, por la causa sacrosanta de Jesucristo, si es que el jacobinismo puede conceder favores: de que no se lo asesine por la espalda" [66].

Y mons. José María González y Valencia, obispo de Durango, ya iniciada la lucha armada, en febrero de 1927, desde Roma manifestaba en su pastoral: "Pero una vez que, agotados todos los medios pacíficos, ese movimiento existe, a nuestros hijos católicos que anden levantados en armas por la defensa de sus derechos sociales y religiosos, después de haberlo pensado largamente ante Dios y de haber consultado a los teólogos más sabios de la ciudad de Roma, debemos decirles: Estad tranquilos en vuestras conciencias y recibid nuestras bendiciones" [67]. Estos tres grandes obispos, *Lara y Torres, Manríquez y Zárate,* y *González y Valencia,* fueron (de los 38 prelados mexicanos) los que acompañaron consecuentemente hasta el fin a los cristeros, aunque ello les costara el ostracismo y la renuncia a sus sedes episcopales.

Y bien: no obstante la acusación de mons. Manríquez acerca de la ausencia de organización y de valentía del catolicismo mexicano (que, nos parece, más bien iba destinada a producir el efecto de revulsivo sobre cierto sector del catolicismo burgués de la zona central), éste atinó a adoptar las medidas de resistencia adecuadas. Con tal finalidad, el 14 de marzo de 1925, y siguiendo los lineamientos trazados por el P. Bernardo Bergoend S.J., se creó la *Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa* (LNDLR) presidida por el licenciado Rafael Ceniceros y Villarreal e integrada por numerosas entidades cristianas (Unión de Damas Católicas, Orden de los Caballeros de Colón, Congregación Mariana de Jóvenes, Confederación Nacional Católica del Tra-

[66] Rius Facius, Antonio, *Méjico Cristero,* cit., pp. 42-43. Sobre este extraordinario obispo, Vasconcelos trae la siguiente pintura: "El Obispo de Huejutla. De pura raza indígena: moreno, alto, fornido; mirar de águila, nariz altiva, frente de desafío, la inteligencia de Manríquez daba la impresión de hallarse constantemente delante de un panorama vastísimo. Vivía en la altura, aunque sus pies sabían asentarse en la tierra. Dada la ocasión hubiese sido un Caudillo, un conductor de multitudes. Se antojaba verlo montado a caballo. En su trato íntimo era suave y benigno. En su conducta era recto y austero. Su valentía resuelta pudo hacer de él un egregio mártir, y de mártir fue su destino, sólo que con martirio lento". "La Flama, etc.", cit., p. 338.

[67] Meyer, Jean, *op. cit.,* tº I, cit., pp. 16-17.

bajo, Adoración Nocturna, Federación Arquidiocesana —Distrito Federal— del Trabajo, y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana). De todas ellas, la ACJM (presidida por René Capistrán Garza) era el motor combativo. En la Liga ocuparon diversas funciones, entre otros, Luis Beltrán y Mendoza, Enrique Zepeda, Fernando Díaz de Urdanivia, Andrés Barquín, José González Pacheco, Manuel de la Peza, Luis G. Ruiz y Rueda, Luis G. Bustos, Armando Téllez Vargas, Luis Segura Vilchis, cnel. Jesús Rebollo, Carlos Díez de Sollano, Manuel Jiménez Rueda, Carlos F. de Landero, Manuel Velázquez, etc., además de los sacerdotes P. Bergoend, Martínez del Campo, Méndez Medina, y otros. La mayoría de ellos eran jóvenes, salvo sus dos figuras principales, de las cuales Jean Meyer traza estas siluetas:

> "*Rafael Ceniceros y Villarreal*, jurisconsulto, poeta, docto, gobernador católico de Zacatecas, había militado en el Partido Católico y después en el Partido Nacional Republicano... Integro, bueno, ingenuo, hombre de fe y de acción, estuvo en prisión 14 veces entre 1914 y 1926, lo que le permitía decir: «Es milicia o combate la vida del hombre sobre la Tierra». Católico, estaba convencido de que la Iglesia salva las almas, civiliza la sociedad, inspira la política, humaniza la economía y forja la patria. Nacionalista ardiente, hispanófilo, «amaba a México con delirio», y veía en la decadencia nacional un misterio de iniquidad perpetrado por los Estados Unidos. «Porque es sepulcro blanqueado de los vituperados por Jesucristo, por eso se llama Casa Blanca la residencia del poder supremo de nuestros vecinos». Luchador indestructible, no perdió jamás la esperanza de vencer, y en medio de las peores desilusiones repetía: «La Virgen de Guadalupe no ha venido a fracasar a México». *Palomar y Vizcarra*... era 25 años más joven y había seguido una trayectoria semejante... profesor de economía política en el Instituto Jurídico Libre de Guadalajara, enseñó la doctrina social de la Iglesia y denunció el liberalismo capitalista... Se ocupó de la ACJM, del sindicalismo católico y de política... Gran orador, escritor fecundo, decíase con altivez «radical blanco» y se enorgullecía de no haber traicionado jamás su conciencia de católico y de mexicano y de no haber transigido jamás con la revolución y los revolucionarios. Creía firmemente "en el gran destino, en el destino ejemplar de México, como nación católica e hispánica, a pesar de los negros designios de la Casa Blanca" [68].

Con tales dirigentes la Liga organizó la resistencia a la persecución callista, reclutando multitudes para el boicot comercial, para el "Memorial" ante el Congreso (con 2 millones de firmas), para la suspensión del culto público, el enlutamiento de los católicos, y, por fin, para el apoyo al Comité de Guerra, que sirvió de aparato logístico de los cristeros. La restauración del

[68] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº I, cit., pp. 57-58.

orden social cristiano en México era su simple programa. Meyer —que no simpatiza con la Liga— dice que eran sus componentes antiimperialistas, "integristas... ultramontanos, nacionalistas, hispanistas, estos cristianos profundamente marcados por la "Rerum Novarum", Mons. Ketteler y Albert de Mun, soñaban con una sociedad justa, católica, jerárquica y cooperativista. Sus héroes eran Gabriel García Moreno, Daniel O'Connel y Windhorst... La Liga se atribuía como héroes protectores a Iturbide, Lucas Alamán, Miramón y Mejía, y execraba a los liberales mexicanos, a los masones y a los protestantes yanquis, tres cabezas de una sola hidra que trata de devorar a México: el imperialismo norteamericano" [69]. A su vez, la Liga —que actuaba en el triángulo Orizaba-Ciudad Madero-Colima— encontró su mayor eco (y, también, sus mayores dificultades de armonización) en Jalisco, por la Delegación Regional que allí residió en la *Unión Popular*, la autónoma organización creada por *Anacleto González Flores*, sobre la que diremos dos palabras.

En Jalisco y su esfera de influencia ya hacia 1920 funcionaba una "Unión Regional", con dirigentes como Anacleto González Flores, Miguel Gómez Loza, Luis Padilla Gómez, Luis B. Beltrán y Mendoza, Carlos Blanco, Pedro Vázquez Cisneros, Heriberto Navarrete, Manuel Ontiveros y otros (entre ellos Silvano Barba González y Agustín Yañez, que luego defeccionarían pasándose a la Revolución). Bajo la conducción de mons. Orozco y Jiménez y el asesoramiento del P. Bergoënd en Guadalajara se fueron consituyendo la ACJM, la Unión Popular (como partido político), las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco (BB, dirigida por Celia Gómez, con 10.000 militantes) y la "U" (Asociación del Espíritu Santo, como entidad secreta). Ellos sacaban una revista, "Restauración", y después un diario, "Gladium", que hacia fines de 1925 alcanzó una tirada de 100.000 ejemplares. El éxito de la UP —la entidad más externa y política— obedecía a sus métodos de organización. El biógrafo del "Maestro" describe el funcionamiento de la UP de este modo:

> "...basta —decía el fundador— que cada católico busque a su jefe de manzana y solicite inscribirse para que en lo sucesivo pueda estar al corriente de todo lo que se hace por la causa de Dios y deje de ser un católico paralítico para convertirse en un abanderado de las libertades fundamentales del ser. Una elemental jerarquía, tan sólida como simple, engranaba al último socio con el Jefe del Directorio de cinco miembros que regenteaba la Unión. *Manzana, zona, parroquia*: el responsable de cada una de estas circunscripciones tenía un contacto estrecho con sus subordinados y con su superior inmediato. Ausencia de ceremonias,

[69] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº I, cit., pp. 68-65.

solemnidad y protocolo; casi no había libros ni se giraban oficios. Al papeleo suplía la eficacia del vínculo personal. Y entre las personas, no había más preeminencia que la responsabilidad, sin manifestarse el cargo por ninguna dignidad oprimente. Los jefes no eran sino los primeros entre los iguales, hombres de confianza, como en el estatuto de Windhorst" [70].

Heriberto Navarrete completa a Gómez Robledo, aclarando que:

"El Gobierno de la Unión Popular cuanto a sus personas, se componía de una cadena de jefaturas, que entroncando en un hombre que era el jefe de la Unión Popular, tomaba contacto con los miembros por medio del jefe de manzana. La característica en este respecto es que en toda su extensión, el gobierno es toda una jerarquía de jefes: de manzana, de sector, de parroquia, de ciudad, de una región. Así, la organización coge al individuo donde vive... la idea que el Maestro había escogido como directriz en la formación de los cuadros de jefes (era): simplificar el trabajo sosteniendo la eficiencia" [71].

Merced a tal organización pudo González Flores obtener el extraordinario suceso de movilización cuando el boicot comercial de 1926. Dividida la UP en cuatro comisiones (fiestas, comercio, transporte y escuelas), "Guadalajara se convirtió en una ciudad de peatones, una ciudad enlutada, una ciudad paralizada económica y socialmente. 800 maestros de enseñanza primaria dimitieron para no servir al gobierno, y 22.000 niños, de 25.000 en edad escolar, dejaron de ir a la escuela. La UP se encargaba de alojar y alimentar a los maestros dimisionarios... En los pueblos, guardando las proporciones, el espectáculo era el mismo: en Pénjamo, organizado dentro del marco de la UP por Luis Navarro Origel, se alumbraban con velas, a tal punto que la planta de electricidad se vio obligada a parar. El matadero se limitaba a sacrificar dos vacas cada tres días (para los enfermos), en lugar de doce vacas diarias, como antes. Ninguna mercancía entraba en el territorio del municipio, y éste, privado de sus recursos fiscales, tuvo que dimitir, así como la policía. Los reemplazaban un zapatero y un sastre, pagados por el pueblo" [72].

El propio "Maestro" explicaba su táctica:

"La campaña que los católicos de Jalisco emprendieron contra la reducción de sacerdotes consistió esencialmente en esa absten-

[70] Loza, Demetrio (Gómez Robledo, Antonio), *El Maestro*, Xalisco, 1937, cit. por: Rius Facius, Antonio, *La Juventud Católica*, etc., cit., p. 293.

[71] Navarrete, Heriberto, S.J., *Por Dios y por la Patria. Memorias*, México, Jus, 1961, pp. 89-90.

[72] Meyer, Jean, *op. cit.*, t° II, cit., pp. 290-291; cf. Rivero del Val, Luis, *Entre las patas de los caballos*, México, Jus, 1953, p. 110.

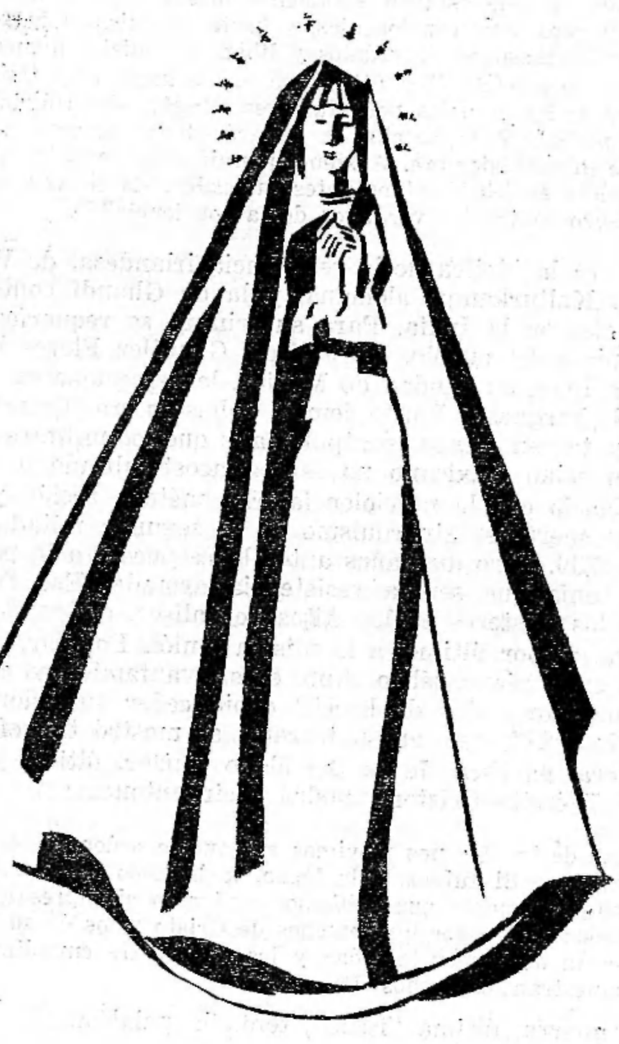
ción (de diversiones, de uso de vehículos y de compras)... De pronto casi todos dudaban del éxito, los perseguidores se encogieron de hombros y rieron burlonamente. Pero a la vuelta de unos cuantos días, y en seguida de unos cuantos meses toda la trama complicada de la vida de los negocios comenzó a padecer la asfixia más o menos fuerte; hubo casas comerciales que quebraban y la parálisis comenzaba a amenazarlo todo. Fue entonces cuando los que estaban vivamente interesados en la derogación del decreto, abrieron los ojos, y hasta los mismos perseguidores, inclusive masones, incrédulos y liberales, quisieron ansiosamente dicha derogación. Hoy (1926) se puede hacer otro tanto ante el furor de los actuales perseguidores. Hagámoslo. Háganlo por todas partes. Y la batalla se ganará ahora, se ganará mañana, se ganará siempre. Abstención uniforme, cerrada, simultánea, completa en los términos antes indicados. Es el recurso supremo y nuevo contra los verdugos de la conciencia" [73].

Esa era la táctica de la resistencia irlandesa, de Windhorst contra la Kulturkampf alemana, y la de Ghandi contra el dominio inglés en la India. Para su triunfo se requería el apoyo casi unánime del pueblo. En Jalisco, González Flores lo obtuvo. Pero a la Liga, en Ciudad de México, le defeccionaron las capas altas de la burguesía. Por lo demás, Calles no era Bismarck, Amaro y Cruz tenían menos escrúpulos aún que los militares ingleses, y el campesino mexicano no estaba acostumbrado a responder a la violencia con la no-violencia. Ese método recién pudo aplicarlo con suerte el Sinarquismo en la segunda mitad de la década de 1930. Pero diez años antes la respuesta a la persecución armada tenía que ser la resistencia armada. Eso fue lo que hicieron los cristeros en los Altos de Jalisco, obligando al clero, a la Liga, y, por último, a la misma Unión Popular, a plantear la lucha en el plano bélico. Ante esos levantamientos campesinos el instrumento cívico de la UP debió ceder su prioridad a la clandestina "U", que, en su terreno, se mostró tan eficaz como su colateral pacífica. Jesús Degollado Guízar, último general en jefe del Ejército Cristero, podrá decir entonces:

"Los de la «U» nos movimos sin que lo ordenara el Episcopado Mexicano. Si fuimos a la lucha, lo hicimos para cumplir el sagrado juramento que habíamos contraído al ingresar a la agrupación: «Defender los derechos de Cristo y los de su Iglesia aun a costa de perder la vida» y los de la «U» cumplimos como lo demuestran los hechos" [74].

La guerra, última "ratio", tenía la palabra.

[73] González Flores, Anacleto, *El Plebiscito de los Mártires*, 2ª ed., México, Comité Central de la ACJM, 1961, pp. 254-255.
[74] *Memorias de Jesús Degollado Guízar*, México, Jus, 1957, p. 23.



V. LA GUERRA CRISTERA

"Pueblo liberal... date cuenta que el enemigo del progreso y el de tu patria es el clero... decláralo perro del mal y mátalo a pedradas". Proclama del gral. J. B. Vargas en Valparaíso, Zacatecas.

"Algunos de aquellos adolescentes y de aquellos jóvenes —y al decirlo, apenas podemos contener las lágrimas—, con el rosario en la mano y con el grito de ¡viva Cristo Rey! en los labios, han ido voluntariamente al encuentro de la muerte. ¡Oh espectáculo bellísimo dado al mundo, a los ángeles y a los hombres! ¡Oh hechos dignos de todo encomio!". S.S. Pío XI, Encíclica "Iniquis aflictisque".

El 22 de julio de 1926 el secretario de Estado del Vaticano, cardenal Gasparri, comunicaba al primado mexicano mons. Mora y del Río: "Santa Sede condena Ley a la vez que todo acto que pueda significar o ser interpretado por el pueblo fiel como reconocimiento o aceptación de la misma ley. A tal norma debe acomodarse el episcopado mexicano en su modo de obrar...". Por eso, a las pastorales colectivas, siguieron los actos de la resistencia pasiva, como el boicot, como las controversias públicas (en el teatro Iris, entre el ministro J. M. Puig Casauranc y René Capistrán Garza, entre el ministro L. L. León y Herrera y Lasso, y entre el ministro y jefe de la CROM L. N. Morones y Luis Mier y Terán), como las peticiones al Congreso, etc., que no dieron el resultado esperado. El 31 de julio de 1926 el Episcopado ordenó la suspensión del culto público en todos los templos de México. No obstante ello, dos prelados se entrevistaron con Calles para buscar una solución conciliatoria. Eran el obispo de Tabasco, mons. Pascual Díaz y Barreto y el arzobispo de Michoacán, mons. Leopoldo Ruiz y Flores. Al término de la conferencia Calles les dijo: "Pues ya saben ustedes; no les queda más remedio que las Cámaras *o las armas*". Como en el dócil Congreso no había nada que hacer, la invitación del "Máximo" era bien clara. De todos modos, los trascendidos de esa reunión inquietaron al Vaticano. De ahí que el cardenal Gasparri, el 24 de agosto de 1926, telegrafiara al primado mons. Mora y del Río: "Los periódicos anuncian que hay arreglos no conformes con las instrucciones dadas por la Santa Sede. Esperamos informes. Entre tanto, no os apartéis de las determinaciones que el Episcopado desde un principio tomó con tanta firmeza, elogiada por el mundo entero. Responda al punto y sin dilación telegráficamente". La contestación del arzobispado de México fue que la Jerarquía mexicana se mantenía en su firmeza indeclinable [75]. Esto quedó en claro con las cartas de presentación y bendición para René Capistrán Garza,

[75] Rius Facius, Antonio, *México Cristero*, cit., pp. 88-83.

delegado de la LNDLR en los Estados Unidos, dirigidas a los obispos norteamericanos por mons. Mora y del Río, y, sobre todo, por la respuesta al Memorial de la Liga acerca de la licitud de la legítima defensa armada, del 30 de noviembre de 1926, expresada por los dos obispos que se suponían conciliadores (mons. Pascual Díaz y Ruiz y Flores) en nombre del resto del Comité Episcopal (incluido el obispo de Chihuaha, Antonio Guízar, y otros que no habían demostrado ninguna buena voluntad por las tareas de la Liga) [76]. Mons. Mora y del Río comunicaba a Roma que "no queda, pues, otro recurso que la defensa armada"; y mons. Díaz manifestaba a la prensa norteamericana que: "no se puede arreglar nada con una tiranía irresponsable... es una buena doctrina católica oponer resistencia a cualquier tiranía injusta... Por eso millares de ciudadanos se hallan levantados en armas en decidida rebelión" [77]. Así, la Iglesia simplemente registraba y convalidaba el hecho ya consumado de la rebelión campesina, denominada "cristera".

Porque apenas decretada la suspensión del culto público, el 3 de agosto de 1926, en el santuario de Gualadupe, en Guadalajara, capital de Jalisco, los laicos católicos decidían espontáneamente reemplazar a los sacerdotes y congregarse en oración en el templo. Atacados por los soldados de la guarnición, se armaron como pudieron y, capitaneados por el ranchero Lauro Rocha (futuro general cristero), enfrentaron a las tropas, causándoles 38 muertos y 47 heridos. Al día siguiente en Sahuayo, Michoacán, al ir a cerrar el templo parroquial las tropas gubernamentales se encontraron con la resistencia armada de los vecinos. En el tiroteo murieron el párroco y su vicario. Dos semanas después en Chalchihuites, Zacatecas, el jefe de operaciones militares gral. Eulogio Ortiz ordenó el procesamiento sumario del cura Pbro. Luis Batiz y de tres jóvenes acejotaemeros, quienes fueron fusilados de inmediato. Pero un valiente vecino llamado Pedro Quintanar invitó a los católicos a resistir. Como en Chalchihuites no estaban ya las tropas, secundado por Aurelio Acevedo Robles (quien dirigiría la última gesta cristera de 1932), al grito de

[76] Rius Facius, Antonio, *México Cristero*, cit., pp. 133-134. Según J. Meyer, op. cit., tº I, pp. 19-29, y tº II, pp. 346-360, sólo tres prelados eran "ligueros" (Manríquez y Zárate, Lara y Torres y González y Valencia); los obispos de Colima (Amador Velazco) y Guadalajara (Orozco y Jiménez), eran partidarios de la intransigencia y de la clandestinidad, sin llegar a la guerra; los "liberales", partidarios de la conciliación con el gobierno eran mayoría (Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia, Pascual Díaz, obispo de Tabasco, Antonio y Rafael Guízar y Valencia, obispos de Chihuahua y Veracruz, Vera y Zuría, de Puebla, Fulchieri, de Zamora, Martínez, de Morelia, Banegas y Galván, de Querétaro, Plasencia, de Zacatecas, Uranga, de Cuernavaca, Echeverría, de Saltillo, etc.).

[77] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº II, cit., pp. 308-309.

¡Viva Cristo Rey! atacaron a los federales en Huejuquilla, causándoles 29 bajas y apoderándose de la plaza. La guerra "cristera" había empezado. "Que viva mi Cristo,/ Que viva mi Rey,/ Que impere doquiera/ Triunfante su Ley"; así, cantando su himno, entraron en combate los que —con el ecuatoriano Gabriel García Moreno— sabían que ¡Dios no muere!

De forma sintética daremos cuenta de los sucesos principales de la epopeya cristera.

En *1926* los hechos más salientes fueron los siguientes: Setiembre, Pénjamo (Guanajato, zona del Bajío, próxima a Jalisco), levantamiento de Luis Navarro Origel, quien luego de unos encuentros se refugió en la sierra de Michoacán [78]. Santiago Bayacora, Durango, Trinidad Mora con 200 hombres vence a los callistas en Cerrito Verde. Unido a las fuerzas de D. Barraza, se apoderan de El Mezquital al frente 1.200 cristeros. "La gran guerra de Durango, que iba a costar cinco regimientos y varios generales al ejército federal, había comenzado" [79].

Octubre, Altos de Jalisco (Etzatlán, Zapotlanejo, Tepatiplán, Ayutla) insurrecciones populares, con Victoriano Ramírez, alias "el 14". Guanajato, toma de San José Iturbide por las fuerzas del general (diplomado) Rodolfo L. Gallegos, con la ayuda del delegado de la LNDLR Carlos Díez de Sollano. Para eludir la persecución callista se refugia en las sierras de Querétaro. Paralelo levantamiento de F. Osornio en Sierra Gorda. Chilapa (estado de Guerrero), A. Vargas ocasiona a los federales 22 bajas. Durango, T. Mora derrota al gral. I. Lares, quien muere con 250 soldados.

Noviembre: en San Juan de los Lagos, Jalisco, Miguel y "Nicho" Hernández inician la rebelión cristera en los Altos.

Diciembre: Herminio Sánchez, en Tlaltenango, y Pedro Quintanar, en Huejunquilla (Jal.), se alzan y unen sus fuerzas para derrotar en Colotlán al gral. Arenas, provocándole 41 muertos (muere también H. Sánchez). 20 municipios de Jal. están en rebelión. Guerrero: en Tlapa, ataques de V. Bárcena y S. Herrera; en la Costa Grande, de los hermanos Vidales contra las fuerzas del gral. Amaro.

1927

Anacleto González Flores y la Unión Popular deciden el levantamiento en armas de todo el Occidente de México, coincidente con el Manifiesto a la Nación, que ese día (1º de enero)

[78] Chowel, Martin (Trueba, Alfonso), *Luis Navarro Origel, el primer cristero*, México, Jus, 1959.
[79] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº I, cit., p. 111.

debía lanzar R. Capistrán G. desde el Norte (Ciudad Juárez), con el gral. E. Estrada (que fracasó, por falta de apoyo de los católicos norteamericanos). Pero en Jalisco, Colima, Zacatecas, Guanajato, Michoacán y Nayarit, cunde la rebelión. La noticia se trasmite en forma de corrido: "Señores, pongan cuidado,/ lo que les voy a cantar:/ se levantaron en armas/ los de la Unión Popular". Y con música también se repite: "Tropas de Jesús,/ sigan su bandera,/ no desmaye nadie,/ vamos a la guerra". De inmediato, 1.300 hombres dirigidos por José María "Chema" Gutiérrez y Pedro Sandoval comienzan a operar en el norte de Jalisco. En los confines con Guanajato y en Jalpa los campesinos, abandonando los pueblos, se refugian en la sierra de los Agustinos. En el sur del estado y región oeste, en el volcán de Colima los hermanos Dionisio Eduardo Ochoa y Enrique de Jesús Ochoa, junto con otro acejotaemero, Miguel Anguiamo Vázquez (los dos últimos se harían después sacerdotes) comienzan una gran resistencia contra las fuerzas conjuntas de los generales Ferreira, Talamantes y Avila Camacho [80]. Carlos Bouquet, Esteban Caro, Luis Ibarra y los hermanos Arreola organizan las partidas sureñas. Entre el 4 y el 10 de enero, todos los pueblos de los Altos (con excepción de uno solo) se levantan en armas. "Nicho" Hernández, Victoriano Ramírez (el "14"), y los curas párrocos P. J. Reyes Vega (el "Pancho Villa" de los cristeros) y P. Aristeo Pedroza conducen las fuerzas de los Altos. En los primeros meses de 1927 (según apreciación de H. Navarrete) había unos 10.000 cristeros armados, de los cuales el 90 % se ubicaban en el Occidente [81]. Los focos principales de la resistencia se radican en la zona de los Volcanes, en Colima, en los cañones de Zacatecas y las tierras bajas del Lerma, y en las tierras coloradas de los Altos. En el valle de Valparaíso, con ramificaciones hacia las localidades de Sombrerete, Chalchihuites y Huejuquilla, el ranchero Pedro Quintanar mueve sus mesnadas, descolocando a los "sardos" federales y a los "agrios" (agraristas), cuyo jefe es el amo de horca y cuchillo de San Luis Potosí, Saturnino Cedillo. En Michoacán, por la influencia del obispo mons. Fulcheri, no se ha podido organizar la guerrilla. Sin embargo, exasperada la gente por las exacciones de las tropas federales, en Cotija se producen levantamientos de hombres armados de machete y de mujeres que con chile molido atacan los ojos de los "pelones". Desde ese momento, la feligresía deja de obedecer políticamente a su obispo [82]. En el Distrito Federal, los jóvenes acejotaemeros de la Liga intentan en Tlalpan un levantamiento, con el gral. Manuel Reyes.

[80] Spectator (Pbro. Ochoa, Enrique de Jesús), *Los cristeros del volcán de Colima*, 2ª ed., México, Jus, 1961.
[81] Navarrete, Heriberto, S.J., *op. cit.*, p. 131.
[82] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº I, cit., p. 140.

Son vencidos y fusilados, entre ellos los abnegados dirigentes Manuel Bonilla y Armando Téllez Vargas. En Guanajato, el gral. Gallegos (que responde directamente a la Liga), debe soportar una batida en regla que le plantean las fuerzas del gral. indio Amarillas y los agraristas de Cedillo. Hacia mayo consiguen emboscarlo y matarlo.

La peor novedad para los cristeros se produce el 1º de abril cuando es sorprendido en su escondite de Guadalajara el "Maestro", con algunos de sus secretarios, siendo de inmediato torturados y fusilados por orden del gral. Ferreira. Antes de expirar, Anacleto González Flores pronuncia estas palabras:

> "Por la segunda vez oigan las Américas este santo grito: Yo muero, pero Dios no muere. ¡Viva Cristo Rey!" [83].

Al conocerse la triste noticia, el P. José Reyes Vega monta un audaz ataque contra el tren expreso de Guadalajara-México DF, cerca de la estación de La Barca, Jal., el 19 de abril. El ataque a ese tren va a dar estado público internacional a la guerra cristera. Para vengarse del acontecimiento el ministro de Guerra, el indio Joaquín Amaro (que lleva una perla en su oreja) —a quien tanto Vasconselos cuanto Lawrence han comparado con el sangriento dios azteca Huitzilopochtli—, con sus generales más crueles (Fox, Ferreira, Avila Camacho) y el auxilio logístico norteamericano (a cargo del agregado militar a la embajada cnel. Mac Nab), estructura una represión completa. Comienzan por destruir totalmente el pueblo de Santa Ana Tepetitlán (donde el P. Vega había reclutado sus hombres). Acto seguido imponen la *"reconcentración"* de las poblaciones alteñas (es decir: los campos de concentración inaugurados en la historia por los yanquis en Filipinas y los ingleses en Sudáfrica). A los efectos de la "desfanatización" ordenada por Amaro, los federales se apoderan de los productos de las cosechas y de los animales de los rancheros; lo que no pueden robar lo destruyen; los hombres, mujeres y niños son obligados a vivir hacinados en campamentos de los Lagos (donde prolifera la viruela y la disentería); se cambian los nombres de los pueblos que llevan denominaciones de santos; se procede al bombardeo de los Altos (USA ha provisto al ejército mexicano de bombarderos y de cazas Bristol, que operan desde Fort Houston en Texas, con pilotos yanquis); la "razzia" de los campos conlleva el fusilamiento automático de todo prisionero supuesto "cristero" y el ahorcamiento de los "pacíficos" y de los

[83] Rius Facius, Antonio, *México Cristero*, cit., p. 178. "Muere —dice— a los treinta y ocho años, a mediodía —vida y jornada— en viernes primero y en primavera". Vasconcelos, que duda de la capacidad política del joven "Maestro", concluye: "Semejante cosecha de mártires, en el fondo vale más que muchos aciertos políticos". "La Flama, etc.", cit., p. 38.

curas párrocos; la política de tierra quemada llega hasta el uso de gases (como en Guanajato). Así, con esas técnicas de bandoleros brutales, con asesinatos y violaciones —que no vacilaban en realizar sus actos a los gritos de "¡Viva Satán!" y "¡Viva el Diablo!"—, pensaban terminar con "el gallinero de la República", que era Jalisco, según Calles (porque a diferencia de los bandidos norteños, los jaliscienses eran gentes pacíficas). "Pero dentro de ese gallinero le salieron puros gallos que le dieron fatiga" —recuerda un cristero—; al punto que su sucesor Emilio Portes Gil desconfiará de los resultados de una represión que ignoraba "la calidad de estos rancheros broncos, que son como los toros de casta que se crecen al castigo" [84]. Porque el ataque de Amaro atizó la hoguera y provocó una respuesta inmediata que elevó a 20.000 el número de cristeros armados. Miguel Gómez Loza, sucesor del "Maestro", nombrado gobernador civil de los cristeros, dispuso que los campesinos católicos consideraran a todos los cerros "como su casa", y que se duplicara el hostigamiento de las fuerzas gubernamentales. Amaro, que consideraba vencida la rebelión, tuvo que armar entre 70 y 80 mil soldados para proseguir la guerra (de los cuales, unos 22 mil le desertaron) en 33 zonas de operaciones. Promediando 1927 la guerra cristera alcanza su apogeo.

A fines de junio de 1927 la Liga ha encontrado un militar de carrera, el Gral. *Enrique Gorostieta Velarde* para que dirija el Ejército Libertador que, bajo su mando, se transformará en Guardia Nacional. Instalado en el límite entre Zacatecas y Jalisco procederá a reorganizar las tropas cristeras, con deslinde de zonas y de mandos. En la zona Sur de Jalisco, Colima y Michoacán fue nombrado jefe Jesús Degollado Guízar, quien con la ayuda de Miguel Anguiamo y Andrés Salazar (que reemplazaron a Dionisio Eduardo Ochoa, muerto en un accidente con bombas incendiarias), en la región de los Volcanes, y de los "generales" Bouquet, A. B. Gutiérrez, L. Ibarra, Michel, Cueva, H. Torres y otros, desde Cotija y Cocula, abrieron operaciones de envergadura (que incluyeron en 1928 la toma momentánea del puerto de Manzanillo). Pedro Quintanar, con 5 regimientos, pasó a operar desde Valparaíso hasta el mar. Los curas Vega y Pedroza, junto con Rodolfo Loza Márquez, lideraron en los Altos. Se abrieron nuevos frentes en los estados de Guerrero, Oaxaca y Puebla. Los Sandoval y Chema Guetiérrez trajinaron el norte de Jalisco. En Durango, T. Mora amenazó las instalaciones mineras yanquis, como Degollado lo hacía con las de la Standard Oil en

[84] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº I, cit., pp. 172-168. Conforme al informe del tte. cnel. Gordon Johnston, se llegaron a emplear 57 aviones yanquis contra los Altos de Jalisco, ver: *op. cit.*, I, p. 157, nota 28.

Michoacán. Desde el centro de la Sierra Gorda a Los Altos, dominaba el Ejército Cristero.

Para entonces el ejército callista, enfrentado a verdaderas batallas, tiene unas pérdidas del orden de los 10.000 muertos. Amaro recluta "voluntarios" indios, del norte y del sur (como los feroces yanquis), que se desbandan ante las cargas de caballería de los excelentes jinetes charros. También los cristeros sufren bajas, pero allí donde un hombre muere otro de inmediato toma su arma. Si Miguel Gómez Loza es apresado y fusilado (21 de marzo de 1928), enseguida surge otro gobernador civil encargado del aprovisionamiento de las tropas (Idelfonso Loza Márquez). Los primeros jefes (L. Navarro Origel) van cayendo en la lucha; nuevos héroes los reemplazan (Prudencio Mendoza, Florencio Estrada, Angel Castillo González, M. G. Valdés...). Los Altos es un semillero de mártires y de combatientes. La política de campos de concentración exacerba la resistencia popular: "El sufrimiento se nos hacía ya nada", memora una mujer cristera [85]. Las mujeres, precisamente, van a dar muestras de un coraje sin par. Las Brigadas (BB), que responden a la "U", adquieren su propia estructura. Diez mil militantes unidas por el secreto, organizan la propaganda, el correo, el avituallamiento, el transporte de los pertrechos, la fabricación de cartuchos, la protección de las familias y el cuidado de los heridos. Damas de sociedad y muchachas empleadas de comercio, formaban los mandos (la generala era la joven María Goyaz, de Guadalajara, alias "Celia Gómez", secundada por Carmen Macías, alias "Julia Ortiz", María de la Luz Larraza de Uribe, alias "T. G. Richaud", Lola Castillo, Catalina de la Peña, Sara Flores Arias, María Refugio Ramírez, etc.). Divididas en "Juanas" y "Judiths", completaron unas 56 brigadas, que tenían ocupaciones muy diversas, desde la "acción directa", con voladura de puentes y vías de trenes, al espionaje y la infiltración en las fábricas militares, hasta el simple traslado de las municiones al campo cristero, disimulado muchas veces en las amplias faldas y chalecos de sus disfraces de indígenas. El riesgo era altísimo, porque de ser descubiertas, debían estar dispuestas al ultraje de sus cuerpos en las mazmorras policiales, el subsiguiente tormento para que delataran y, por último, la muerte. Ellas, con mayor mérito que nadie, podían cantar su himno: "Tropas de María,/ sigan la bandera./ No desmaye nadie./ Vamos a la guerra". Con los "bonos de la libertad" —emitidos por la Liga— allegaban los únicos fondos monetarios de que dispusieron las fuerzas de Cristo Rey; manejando vehículos suplantaban a los hombres en las tareas logísticas, y, hacia 1928, su función en el sabotaje fue decisiva, como que

85. Meyer, Jean, *op. cit.*, t° I, cit., p. 239.

en 45 días realizaron 30 atentados contra vías de comunicación. Por todo ello, y mucho más, las "BB" entraron en la historia grande de la epopeya cristera.

Ese año de *1928* registró la incorporación de antiguos villistas y zapatistas a la Guardia Nacional que mandaba Gorostieta. Ya no se puede anotar combate por combate en una geografía cuyos nombres se reiteran. En enero hay 100 batallas en Los Altos, y en febrero 200. La concentración abarca a unas 75.000 familias. Por esas condiciones la iniciativa de la guerra se traslada al frente Sur, que dirige Degollado. Tecolotlán, Cocula, Talpita, Tenamaxtlán, La Candelaria, Manzanillo, y tantos nombres más, dan cuenta de la actividad bélica en Colima, Michoacán y sur-oriente de Jalisco. Con la presencia de todos los jefes, en la hacienda de Los Volcanes, el día 28 de julio de 1928, la División Sur es consagrada a Cristo Rey y a Santa María de Guadalupe, con solemne misa de campaña que rezan los numerosos sacerdotes que acompañan como capellanes a esa División. Truenan sus cañoncitos, de fabricación casera (el "Macabeo" y el "Guadalupano"), y los agraristas y soldados de línea son aniquilados sucesivamente por los cristeros, que ya dejan de ser llamados "bandidos" en los partes de guerra y en los informes del embajador Dwight W. Morrow.

1929

A propósito no hemos querido apartarnos en este relato de los sucesos estrictamente cristeros. Sin embargo, acá nos vemos obligados a efectuar una breve digresión. Al finalizar el mandato presidencial de Calles correspondía elegir su sucesor, conforme al principio maderista de "no reelección". Esto, por supuesto, en las apariencias, ya que en la realidad el candidato acordado era Alvaro Obregón. En 1927 dos militares callistas, del PNR (Partido Nacional Revolucionario), previa consulta con el "Máximo" carnicero, se postularon también para la candidatura presidencial. Se trataba de los generales Arnulfo R. Gómez y Francisco Serrano, quienes al enterarse de la farsa montada por Calles en beneficio de Obregón, empezaron a conspirar contra él. Pero el 1º de octubre de ese año fueron sorprendidos por una rápida maniobra del "Turco", quien ordenó al gral. Claudio Fox el asesinato de Serrano en la carretera de Cuernavaca y al gral. Gonzalo Escobar el de Gómez en Veracruz. En noviembre de 1927 fracasa un atentado contra Alvaro Obregón dispuesto por el Comité Directivo de la LNDLR a cargo del ingeniero Luis Seguro Vilchis. El general Roberto Cruz, a cargo de la policía de Calles (y que con Amaro forma el dúo de personajes más siniestros de ese régimen), en los temibles sótanos de la Inspección (en México DF) torturó a Nahúm Lamberto Ruiz y Juan

Antonio Tirado (que habían participado del ataque fallido con granadas) y obtuvo la detención de los hermanos Humberto y Miguel Agustín Pro S.J. (que eran ajenos a los hechos). Para salvar las vidas de los inocentes el ing. Segura se presentó detenido, no obteniendo otro resultado que ser fusilado —el 23 de noviembre— en los muros de la Inspección General de Policía junto a Tirado y los hermanos Pro. La indignación popular que produjo este acontecimiento fue inmensa. Otro hecho que desató la exaltación de los católicos fue el dinamitamiento del monumento a Cristo Rey en el Cerro del Cubilete, el 30 de enero de 1928, por las fuerzas del gral. Sánchez. Estos sucesos decidieron al joven acejotaemero José de León Toral a procurar el tiranicidio por mano propia (contando sólo con el consejo de la abadesa de las Capuchinas Sacramentarias, madre María Concepción Acevedo y de la Llata, más conocida como la Madre Conchita). Así lo hizo, y el 17 de julio de 1928, mató con unos disparos de pistola al Manco Obregón (en "La Bombilla", San Angel, México DF). Los obregonistas sospechan que la muerte de su jefe ha sido tramada por Calles y Cruz, por lo que exigen el reemplazo de este último por un militar de su confianza (Ríos Zertuche), quien renueva el suplicio del herido Toral, sin conseguir otra declaración que la de la verdad, dicha inicialmente. El 10 de febrero de 1929 José de León Toral es fusilado en la Penitenciaría del Distrito Federal, mientras que la Madre Conchita es condenada a 20 años de reclusión (de los cuales cumplió 13 en el atroz penal de las Islas Marías). Bien; ésta, que es una historia para el capítulo de los martirios, se entronca aquí con la llamada Rebelión Escobarista, que conmovió a todo el Norte del país. Iniciada el 3 de marzo de 1929 por el gral. Gonzalo Escobar (el matador de Gómez), contaba con el apoyo de la mayoría del Ejército, en los estados de Veracruz, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila y Durango. Entre los generales que la secundaban estaba nada menos que el ex jefe de policía de Calles, Roberto Cruz. Como es obvio, los cristeros nada tenían que ver con este arreglo interno de cuentas entre revolucionarios. No obstante, merced a los contactos que los de la LNDLR entablaron con Escobar, el gral. Gorostieta coordinó algunos movimientos bélicos con esos rebeldes. La suerte del gobierno de Portes Gil y de su sostén militar, Calles, era de pronóstico difícil. Por eso, los Estados Unidos se resolvieron a jugarse por entero a favor del callismo, y la gran batalla de Jiménez la perdieron los rebeldes y la ganaron los generales de Calles (Lázaro Cárdenas, J. A. Almazán y S. Cedillo), gracias a las toneladas de bombas arrojadas por los aviones yanquis (con base en Texas), los gases asfixiantes y granadas incendiarias, rápidamente provistas por Morrow.

El desplazamiento de las tropas federales hacia el Norte para

enfrentar la rebelión escobarista procuró un gran alivio a la Guardia Nacional Cristera. De inmediato la mayoría del territorio de los estados de Jalisco, Colima y Michoacán fue ocupada por las fuerzas de Gorostieta. En la zona de Zacatecas, con centro en Valparaíso, los 5 regimientos que mandaba Pedro Quintanar (5000 soldados), se establecieron en 9 municipios con capital en Huejuquilla. Se convocó al Congreso de Mezquitic, que sancionó la Ordenanza General, organizándose el sistema judicial y tributario, y el funcionamiento de 36 escuelas cristianas. La División Sur, al mando de Degollado, se asentó en la Sierra Gorda, con 9 regimientos (unos 7000 hombres), con el gobierno civil del gral. Michel, con gran influencia sobre la vida rural de Coalcomán, Ayutla, Zapotitlán y la serranía de Colima. En los Altos, 6 regimientos al mando del P. A. Pedroza (5000 hombres), ocuparon 92 municipios, con 200 mandos civiles y 300 escuelas. Similar influencia alcanzó la División de Durango mandada por T. Mora. Con fábricas artesanales de armas y municiones y con recaudaciones ordenadas, el Ejército Cristero llegó, en mayo de 1929 a tener 25 mil hombres en armas (deben computarse las partidas de los estados de Guerrero, Guanajato, Querétaro y Oaxaca), junto a otros 25 mil de reserva. El acatamiento de la población occidental era casi completo. Para confirmar tal predominio el P. José Reyes Vega atacó y venció en Tepatitlán, el 19 de abril de 1929, a las fuerzas agraristas de Saturnino Cedillo, con 12 mil hombres a los que prácticamente aniquiló (muriendo el P. Vega en el combate). Esta gran victoria, unida a la toma del Mezquital, donde operaban los mineros norteamericanos, perfilaba el triunfo cristero. Morrow, Portes Gil y Calles se inquietaron decididamente. Máxime que José Vasconcelos lanzaba su campaña política para la renovación presidencial, con enormes posibilidades de derrotar en las urnas al callismo y a la Revolución Socialista. David estaba a punto de vencer a Goliath. Ni aun la muerte por sorpresa en un encuentro del Gral. Gorostieta (el 2 de junio de 1929), ni la contraofensiva del ejército federal, con 35 mil hombres, podía sacar a los cristeros de sus fuertes de Jalisco y Colima. Era un hecho insólito en la historia mexicana. Anota Jean Meyer:

> "Se ha dicho que ningún grupo revolucionario puede triunfar en México sin el apoyo de los Estados Unidos y sin controlar un gran puerto, con la espalda hacia la frontera norteamericana. La victoria de Madero y después la de Villa, la derrota de Huerta y del mismo Villa, la victoria de Carranza y después la de Obregón, obedecen a este esquema, como la de Juárez en el siglo XIX. Porfirio Díaz se impuso contra los Estados Unidos, pero cayó a causa de ellos... Jamás un movimiento insurreccional ha tenido contra él, en México, un ejército tan fuerte como el que puso en pie el general Amaro, a pesar de todos sus defectos, ni un gobierno

tan firmemente apoyado por los Estados Unidos (ayuda financiera, policíaca y militar y apoyo político); jamás un movimiento insurreccional ha tenido, con tan pocos medios, tantos partidarios animados por tanta perseverancia... Interminable, invencible... la guerra cristera se mantenía dueña de los campos" [86].

¿Qué hacer ante esta circunstancia...? Calles le dijo a Portes Gil:

"Ya terminamos con Escobar, pero con los cristeros no acabaremos, por lo tanto busque la manera de *entrar en arreglos con los curas* y dar fin a esta guerra que nos aniquila" [87].

Otro tanto pensaba el embajador Morrow. El hombre de J. P. Morgan y Co. era el titiritero del callismo. El historiador norteamericano Hubert Herring recuerda que:

"Entre Morrow y Calles nació una sincera inclinación... a fines de 1930, no mucho antes de su muerte (le decía a Herring): «Usted no tiene idea de lo excelente que es Calles»... y en 1928 las dos naciones se encontraban ya en mejores términos que nunca antes en su historia" [88].

Pues, fue él —según su biógrafo Harold Nicholson— quien en 1929 le manifestó a su esposa: "¡Yo he abierto las iglesias de México" [89]. El "modus vivendi" —"modus moriendi" para los cristeros— era obra suya y de los intereses financieros, mineros y petroleros que representaba, antes que de los prelados y clérigos norteamericanos, italianos y mexicanos que los tramitaron, y mucho antes que de los "gángsters" revolucionarios que con ellos se beneficiaron.

La capitulación impuesta en junio de 1929 por la Jerarquía eclesiástica al ejército cristero victorioso terminó con la guerra de más de tres años. Guerra muy dura, en la que fueron ejecutados 90 sacerdotes en el Occidente de México, en la que 134 pueblos y 295 aldeas fueron incendiadas o saqueadas, en la que se efectuaron 242 "reconcentraciones" de pacíficos habitantes, en la que 250 mártires reconocidos ofrendaron su vida, en la que 25.000 hombres del ejército cristero cayeron en combate. Pero guerra más dura para el enemigo, que tuvo 55.000 soldados de línea y agraristas, 1.800 oficiales, 70 coroneles y 12 generales muertos en acciones bélicas [90]. Una tal sangría humana merecía otro fin. El gran arzobispo de Durango, mons. González y Valencia, desde Roma, había dicho:

[86] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº III, cit., p. 259, nota 160.
[87] Meyer, Jean, *op. cit.*, tº III, cit., p. 229.
[88] Herring, Hubert, *op. cit.*, tº I, p. 411, nota 5.
[89] Nicholson, Harold, *Dwight Morrow*, New York, Harcourt, Brace y Co., 1935, p. 339.

"¿Creéis que después de tanta sangre y de tantas lágrimas, de tantos heroísmos y de tantos sacrificios, íbamos a ser nosotros los que cerráramos las puertas a la plena victoria de Cristo? Si tal hiciéramos, nuestros mártires y nuestros héroes se levantarían de sus tumbas para reclamar contra el despilfarro de su sangre gloriosa... ¡No, y mil veces no!" [91].

La mayoría pensaba otra cosa. Los cristeros tuvieron que acatar los "arreglos" de Portes Gil y mons. Pascual Díaz, y en consecuencia, sucumbir, desarmados, ante la ferocidad de los vencedores. Conciente de su destino, el último general en jefe del Ejército Cristero, Jesús Degollado Guízar, al ordenar el licenciamiento de su tropa, en agosto de 1929, dirá:

"Debemos, compañeros, acatar reverentes los decretos ineluctables de la Providencia: cierto que no hemos completado la victoria; pero nos cabe, como cristianos, una satisfacción íntima mucho más rica para el alma: el cumplimiento del deber y el ofrecer a la Iglesia y a Cristo el más preciado de nuestros holocaustos, el de ver rotos, ante el mundo. nuestros ideales, pero abrigando, sí, ¡vive Dios!, la convicción sobrenatural que nuestra fe mantiene y alimenta, de que al fin Cristo Rey reinará en México, no a medias, sino como Soberano absoluto de las almas. Como hombres, cábenos también otra satisfacción, que jamás podrán arrebatarnos nuestros contrarios: la Guardia Nacional desaparece, no vencida por sus enemigos, sino, en realidad, abandonada por aquellos que debían recibir, los primeros, el fruto valioso de sus sacrificios y abnegaciones. ¡Ave, Cristo, los que por Ti vamos a la humillación, al destierro, tal vez a una muerte ingloriosa, víctimas de nuestros enemigos, con todo rendimiento, con el más fervoroso de nuestros amores, te saludamos, y, una vez más, te aclamamos Rey de nuestra patria! ¡Viva Cristo Rey! ¡Viva Santa María de Guadalupe! México, agosto de 1929. Dios, Patria y Libertad —Jesús Degollado Guízar— Soldado de Cristo Rey" [92].

En efecto: los rendidos fueron fusilados. Uno de ellos, Gabino Alvarez, en ese momento le expresó a un atribulado compañero: "Tú no te rajes, que para morir nacimos". Con esas palabras, de profunda y simple escatología, reflejaba todo el sentir de los campesinos de Jalisco. Y a fuer de sinceros, ante esta grandiosa epopeya histórica, es deber el confesar que ¡Jalisco, no se rajó!

(continuará)

ENRIQUE DÍAZ ARAUJO

[90] Meyer, Jean, *op. cit.*, t° I, cit., p. 40, t° III, cit., pp. 8, nota 3, 264, 266.
[91] Pereyra, Carlos, *México falsificado*, cit., t° II, p. 379.
[92] Degollado Guízar, Jesús, *Memorias*, cit., p. 273.

TOMAS MORO, SEÑOR HASTA EL MARTIRIO

"The field is won" (T.M.)

En 1535 —hicieron 451 años el 6 de julio pasado— sufría santo Tomás Moro su pasión, "voluntariamente aceptada". En 1886, harán ahora 100 años, era beatificado, y en 1935 canonizado.

Estamos, entonces, en un momento propicio para su recuerdo y homenaje.

¿Qué dice Tomás Moro a nuestro tiempo?

¿Qué puede decir este señor, testigo majestuoso de la Fe y la Cristiandad, a nuestro siglo que agoniza sin saber qué dios adora, a nuestro mundo que casi no conoce de jefes ni de paradigmas?

Santo Tomás Moro, "buen servidor del Rey pero primero de Dios", fue el hombre del señorío, la jerarquía y el sacrificio. Al evocarlo no se trata, simplemente, entonces, de nostalgia ineficaz de grandezas idas, subrayando tal vez una coincidencia de aniversarios, sino de otra oportunidad de retomar el Modelo a través del prisma que refleja, para nosotros, para hoy, este rayo luminoso. Se trata de admirarlo, una vez más, y de repetirnos que, si se han perdido muchas cosas en este circo del mundo en que vivimos, siempre queda la posibilidad de ser, como Tomás Moro, un señor.

1. EL HOMBRE, UN SEÑOR

"Señor, se nace, doctor se hace", decían hasta no hace mucho tiempo. Todos aceptan lo segundo, algunos discuten lo primero, ya sea en nombre de la historia, que tantas veces lo contradice, o en nombre de una supuesta igualdad.

Sin embargo, para los cristianos es clara verdad. Por el bautismo nacemos señores, pueblo de noble estirpe, de sangre real [1]. Pero también es cierto que esa dignidad así adquirida —o heredada— puede perderse, y en lugar de hacer verdad el "de tal palo tal astilla" —"servir a Cristo es reinar" [2]— podemos desmentir esa vocación al señorío con obras de esclavo.

Sir Thomas More fue un señor, de esos que nacen y se hacen. Señor también en el sentido natural, lo cual tiene su importancia desde que "gratia supponit naturam", es decir, desde que la gracia *nos supone*.

Señor de aquellos pocos que son y *ejercen*, si damos crédito a la opinión de su amigo Erasmo, quien dijo de él que era "hombre de singular virtud y de clara e inmaculada conciencia, y de tal angélico ingenio como Inglaterra jamás había tenido ni tendrá igual" [3]. Por naturaleza, decía su también contemporáneo el profesor Robert Wittinton, "Moro es un hombre de inteligencia de ángel y singular educación, al que no le conozco semejante. Porque ¿dónde está el hombre de tal suavidad, mansedumbre y afabilidad? Sabía ser, según las circunstancias, un hombre de radiante alegría y muy divertido; y, a veces, de seria gravedad: un hombre para todas las estaciones" [4].

Ya había anunciado el Cardenal Merton, en cuya casa y a cuyo cuidado comenzaría su educación: "Quienquiera viva para verlo podrá admirar en este niño a un hombre maravilloso" [5].

Y lo fue. Dotado de talentos como pocos, el Londres que lo vio nacer —hijo ya de un Caballero— recibiría, "en la edad de la primavera, al 'coming man' de creciente reputación en la City y en la Justicia, al aplaudido miembro —además— de un selecto grupo internacional de sabios, padre de numerosos hijos que lo rodeaban con cariño, y para el cual todas las puertas se estaban abriendo" [6].

Si alguna vez quiso hacerse cartujo [7], si de hecho es Santo, nunca empero pretendió dar una impresión "beatonesca" a un

[1] Cf. I Pe. 2, 9.

[2] Lumen Gentium, 36.

[3] Cit. por William Roper, yerno de Tomás Moro, en su *Life of Saint Thomas More*, Dent, London, 1978, p. 3.

[4] De aquí tomaría Robert Bolt el título para su célebre obra de teatro sobre la vida de nuestro santo, llevada también al cine: *A man for all seasons* (ed. Heineman, London, 1973).

[5] Roper, o.c., p. 3.

[6] Gordon Rupp, *Thomas More, the King's good servant*, Collins, London, 1978, p. 15. Rupp es un historiador protestante, profesor emérito en Cambridge.

[7] Cf. ibid., p. 14.

público formalista. Su actitud fue la de un señor, absolutamente libre dentro del amplio margen de la legítima felicidad de los hijos de Dios.

Esto se refleja, por ejemplo, en el estilo con que escribe, calmo, distendido, lleno de sentido del humor. Como luego Chesterton, prescindiendo de compromisos y temores sabría apelar tanto al chiste como al sencillo toque de sentido común, así como a la dureza de expresiones que lo muestran fuerte y apasionado contra la herejía y el error peligroso para los demás [8].

Hombre de sangre ardiente, supo recurrir al cilicio para dominar la sensibilidad —y al matrimonio dos veces, con intervalo de un mes—, viviendo siempre tenso hacia una eternidad conscientemente esperada. Por eso brilló en su testimonio la serena fortaleza de la Esperanza. Y mientras sus mejores amigos vacilarían ante el temor de desagradar al rey, él expuso su misma vida con no menor señorío.

—Por amor de Dios, señor Moro —le advertía uno de ellos, el Duque de Norfolk—, recuerde que "la indignación del príncipe es la muerte".

—¿Y eso es todo, señor mío? —le respondió—. Entonces, realmente no hay gran diferencia entre Su Gracia y yo, pues si yo moriré hoy, Ud. mañana..." [9].

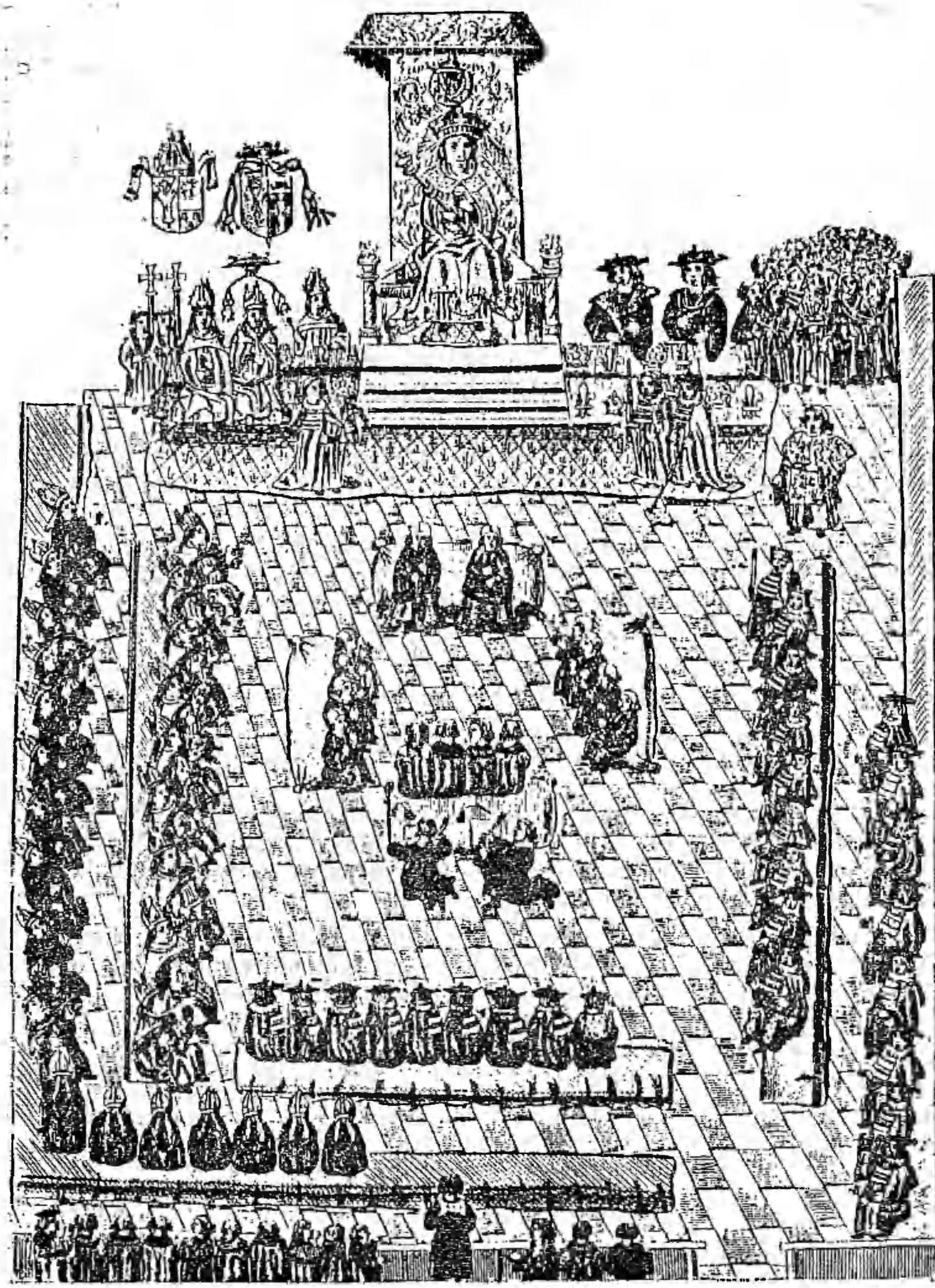
2. SEÑOR DE SU CASA

Hombre de hogar, era el verdadero patriarca de un enorme clan que integraba con su mujer e hijos, yernos y nueras, pupilos y numerosos nietos. Holbein pintó también ese cuadro familiar conmovedor: es el hombre eminente y próspero, paterfamilias en un hogar feliz; otro Job, cuando nada hacía suponer la tormenta que se avecinaba.

Pero precisamente porque era señor de su casa, era libre también para dejar un día el hogar por un motivo superior, o —como diría Suhard— por un amor aún más fuerte.

[8] Luego de tratar a Lutero de loco, orgulloso, lascivo y mentiroso, y de lamentarse algo irónicamente de que los Santos Padres no hubiesen escrito con mayor precisión, habida cuenta del abuso que harían de sus escritos los reformadores, agrega de éstos: "Yo encuentro esa raza de hombres absolutamente repugnante, y tanto que, a menos que recobren el buen sentido, quiero ser con ellos lo más odioso posible. Día tras día, cuanto más los voy conociendo, más aumenta mi temor del tremendo daño que podrán hacer al mundo" (carta a Erasmo, cit. por Rupp —o.c., p. 39— y por E. Wood —en Bolt, o.c., p. 108—).

[9] Roper, o.c., p. 35.



Así lo explicaría a su esposa, en la prisión, cuando ella intentara "recuperarlo" mostrándole el contraste entre "esta estrecha y sucia celda ... encerrado entre lauchas y ratas ... y su bella casa, con su biblioteca, sus libros, su galería, su jardín ... en la compañía de tu esposa y tus hijos y todos los tuyos que te hacían tan feliz...".

—¿Por cuánto tiempo?, se le atribuye haber contestado. ¿Por diez, veinte, treinta años? ¿Y por ese breve tiempo perderé la vida eterna?

Este hombre de fino humor, que "nunca hablaba sin hacer alguna broma, y para quien los pequeños chistes eran el pan de cada día" [10], con lo cual procuraba mantener viva la serena alegría de los suyos, cultivaba al mismo tiempo la soledad donde rezar y seguir entrenado —por así decir— en ese elevarse al cielo por encima del amor a su familia. Así, atestigua su yerno, cerca de su casa edificó una pequeña capilla y biblioteca, en la que solía pasar buena parte de su tiempo y, especialmente, los viernes [11].

Quería contagiar a sus hijos su vivísima Esperanza, y así les repetía que mayor mérito tendrían en seguir el buen camino, no tanto cuando todo ayudaba a la virtud, sino "viviendo en un tiempo cuando Uds. verán la virtud castigada y premiado el vicio. Si Uds. entonces permanecen firmemente adheridos a Dios, aunque sean sólo la mitad de buenos que debieren, Dios hará el resto" [12].

Profecía o no, esos tiempos no tardarían.

3. "BUEN SERVIDOR DEL REY..."

Si las virtudes de Tomás Moro son manifiestas desde el principio de su vida, su señorío y grandeza toman nuevo relieve desde que entra al servicio del rey, quien, gracias a sus méritos y a pesar de sus protestas, lo irá ascendiendo hasta el primer puesto entre sus servidores.

"Moro tomaba parte en una misión diplomática tras otra, ya que sus habilidades en leyes, finanzas y su fluido francés lo hacían un miembro muy útil de toda delegación" [13]. Y después de una célebre discusión pública acerca de ciertos derechos adua-

[10] Gordon Rupp, o.c., p. 18.
[11] Cf. Roper, o.c., p. 14.
[12] Cf. ibid.
[13] Gordon Rupp, o.c., p. 23.

neros, en la que hizo valer su ciencia y su prudencia, el rey lo agregó al número de su Consejo Privado, con el rango de Caballero[14].

Luego, por sus buenos oficios cuando la embajada de paz ante los reinos de España, Francia y Portugal, el Rey, nombrándolo Lord Canciller del Reino en reemplazo del Cardenal Wolsey, "hace declarar al Duque de Norfolk, abiertamente ante el pueblo reunido, la gratitud pública por todo lo que el Reino le debía"[15].

Finalmente, con Enrique VIII, de quien curiosamente —por lo que sobrevendría— había recibido un día "la más virtuosa lección que jamás príncipe enseñara a su vasallo, queriendo el Rey que primero obedeciera a Dios, y después de Dios a él"[16], con este Rey llegó a tener un trato de privilegio, compartiendo como pocos su sobremesa, sus preocupaciones, sus inquietudes culturales. "Y como fuera (Moro) de agradable disposición, agradaba al Rey y a la Reina, durante la cena, llamarlo para pasar juntos un momento de esparcimiento"[17]. Más aún, "por el placer que tenía en su compañía, solía a veces ir a visitarlo repentinamente en su casa en Chelsea, para divertirse juntos ... o para comer con él, y después pasear por el jardín caminando, por una hora, con el brazo en su cuello..."[18]. Cruel ironía, ciertamente, en el espléndido relato de su devoto yerno. Y tremendo contraste con lo que iba a ocurrir, precisamente por la falta de señorío del que llevaba la corona, a la cual sin embargo el buen vasallo siempre respetó y obedeció, hasta el último momento.

Pero, movido por ordenada piedad, este señor de sí mismo y de sus más caros afectos es igualmente libre para poner, como Juana de Arco, a Dios en el lugar primero, no sólo frente al Rey sino también —no imposible alternativa— frente a algunos jerarcas eclesiásticos del momento.

Porque sólo el Obispo de Rochester, Mons. John Fisher —recibiría el cardenalato en la prisión—, se levantaría en defensa de la verdad mientras sus pares claudicaban.

Escuchemos la "parábola" —eterno reproche para los obsecuentes de siempre— con que Moro responde y enseña a tres

[14] Caballero (Knight) era el primer grado de nobleza, conferido a quien se había destacado en el servicio del Rey. Le correspondía el tratamiento de Sir, mientras que el de Lord era el correspondiente a los grados superiores (barón, conde, marqués), con referencia al dominio sobre algún lugar. El Duque y el Príncipe recibían el tratamiento de Su Gracia y Su Alteza Real, respectivamente.

[15] Roper, o.c., p. 19.

[16] Ibid., p. 25.

[17] Ibid., p. 7.

[18] Ibid., p. 12.

Obispos, los cuales no querían ver a tan distinguido personaje dando una nota discordante, cuando ellos consentían el grave capricho de Enrique VIII que provocaría el cisma y la herejía de casi todo un pueblo:

"Un Emperador —comenzaba la historia— ordenó que quienquiera que hubiese cometido cierto crimen debería morir, excepto si fuera virgen, tal reverencia tenía al estado de virginidad. Pero ocurrió que la primera persona que se halló culpable era una joven doncella, oyendo lo cual el Emperador quedó en gran perplejidad, no sabiendo cómo hacer cumplir dicha ley. Debatía el Consejo largamente el caso, cuando de pronto se levanta de entre sus miembros un buen hombre que dice: '¿Por qué hacemos tanto problema, señores míos, acerca de materia tan sencilla? Hagamos primero que la joven pierda la virginidad, y luego la ejecutamos' ". Así —continuó Moro—, debiendo sus señorías guardar pura virginidad, tengan gran cuidado de conservarla. Porque hay quien quiere que, estando sus señorías presentes primero a la Coronación [de la nueva Reina, Ana Bolena], y luego predicando en su favor, y finalmente escribiendo libros para defender el asunto ante todo el mundo, quiere digo y desea verlos perder su virginidad, y cuando los haya así desflorado no tardará en devorarlos. Ahora, señores míos, no está en mi poder evitar que me devoren, pero, siendo Dios mi buen Señor, yo proveeré para que nunca puedan desflorarme"[19].

4. ..."PERO PRIMERO DE DIOS

Frente al Rey o a los Obispos, sus afectos eran ordenados, y la devoción al Papa, o mejor, la fidelidad a Dios en su Vicario, era el amor primero, hasta las últimas consecuencias. Y así, después de una brillante carrera, tanto política como literaria, bajo el patrocinio del mismo soberano, enfrentó la encrucijada de una elegante claudicación o la coherencia y el sufrimiento. Y en lugar de suscribir el Acta de Supremacía, que cuestionaba la autoridad del Papa y hacía de Enrique VIII cabeza de la Iglesia de Inglaterra, como lo hicieron muchos Obispos, ambas universidades y grandes personajes del momento, prefirió, y así lo dijo, "no exponer el alma al peligro de eterna condenación" [20].

19 "I will provide that they shall never deflower me" (ibid., p. 29).

20 Carta a su hija Margaret, cit. por Gordon Rupp, o.c., p. 50. Es interesante el hecho de que la primera versión del Acta de Supremacía (1531) provocó general resistencia entre el clero. La Asamblea, dice Wood, "buscó entonces algún compromiso", es decir algún arreglo, y se redactó una segunda versión, que añadía al juramento de fidelidad al nuevo Jefe de la Iglesia en Inglaterra: "so far as the laws of Christ permit" (en la

Su muda reprobación molestaba. "Y este silencio suyo está bramando por toda Europa", exclamaba el servil Cromwell. Por eso buscaron quebrar esa su defensa —no podrían condenarlo por lo que no había dicho—, intentando hacerle decir, para presentarlo como traidor, lo que todos sabían que pensaba: que al Rey no le era lícito usurpar la Supremacía espiritual del Sumo Pontífice; y que si el Papa tenía por válido el matrimonio con Catalina de Aragón, éste lo era, más allá de los defectos de Julio II o del parentesco de la Reina con el Emperador de España.

Lo más que obtuvieron de él fue un hipotético: "Así como el Parlamento no podría dictar una ley diciendo que Dios no es Dios, así tampoco podría el Parlamento hacer al Rey Jefe Supremo de la Iglesia" [21]. De esta afirmación y de otras hipersuspicacias se valieron para condenarlo, fraude y perjurio mediante.

5. ¡AY DE TI, INGLATERRA!

Señor de su vida, la entregaría alegremente cuando el momento llegó, porque amaba más lo que le acarrearía su pérdida. Y, poeta enamorado, compondría en la misma cárcel estos versos a su "buena suerte", que —algo libremente— podríamos traducir:

Oh traviesa fortuna, nunca tan hermosa has lucido,
ni nunca tan agradable y solidaria me has sonreído
como ahora, que mis pecados y penas vas a reparar,
tú que nunca en la vida me has querido abandonar.

Confío en Dios, que en un momento estaré, seguro y estable,
en su cielo, más allá de las tormentas inevitables... [22].

Su ejecución no sería el alevoso crimen que, cuatro siglos antes, otro Tomás, otro inglés, sufriera también por instigación de otro Rey, otro Enrique, defendiendo los derechos de la misma Iglesia. Con un cierto progreso en la elegancia, ahora los lacayos

---

medida en que las leyes de Cristo lo permiten), lo cual, así de ambiguo, satisfizo al equilibrismo general. Pero no a la rectitud de Tomás Moro quien, conociendo la defección de la segunda asamblea, presentó su renuncia a la Cancillería.

[21] Roper, o.c. p. 42.

[22] "Eye flattering fortune, look thou never so fair,
nor never so pleasantly begin to smile.
As though thou wouldst my ruin all repair,
During my life thou shalt not me beguile.
Trust I shall God, to enter in a while
His haven of heaven, sure and uniform;
Ever after thy calm look I for a storm" (Roper, o.c., p. 40).

del amo necesitaron montar un simulacro de tribunal para acallarlo.

Y pareciera que, desde entonces, un cierto pecado original de injusticia pseudo-legalizada se hubiera adueñado de la siempre pragmática política inglesa. Tendencia muchas veces consentida, que hiciera exclamar al poeta hispano, desde el otro lado de la Gibraltar usurpada:

¡ay!, te lastima el corazón, te aterra...
Mas si Albión un penique en ello gana,
matará a fuego lento a medio mundo...
¡Oh pérfida!, ¡oh hipócrita Inglaterra! [23].
sus propias huellas con la cola borra.
....
Con espasmos de vieja puritana,
ver maltratar a un gozque vagabundo
"Inglaterra, Inglaterra, vieja zorra,
jamás harta de sangre de corderos,
que siempre tortuosa en sus senderos

La muerte de este su propio cordero escogido, hizo decir al Emperador Carlos "que si él hubiera sido señor de semejante servidor, de cuyas obras él mismo había tenido no poca experiencia durante varios años, hubiese preferido perder la mejor ciudad de sus dominios que a tan sabio consejero" [24]. Y a muchos, después, lamentarse de que "a la persona de mayor virtud que el Reino jamás había producido, le habían cortado la cabeza" [25].

6. TESTIGO DE LA CRISTIANDAD

Muchas y variadas enseñanzas se desprenden de la vida y la pasión de Tomás Moro.

Su Fe y su Esperanza eran la fuente y el secreto de su permanente humor, de la fina ironía con que miraba al mundo y se despediría de él.

—"Dame la gracia, mi buen Señor —anotó en su devocionario— de tener al mundo en nada...".

Bien podría ser llamado, el mártir de la familia, porque dio el supremo testimonio en defensa de la institución matri-

[23] Eugenio Escribano, *A la política secular de Inglaterra.*
[24] Roper, o.c., p. 50.
[25] Jonathan Swift, *Concerning that universal hatred...*, 1736.

monial en contra del divorcio, de acuerdo a la enseñanza de la Iglesia.

Son sus palabras, según Bolt:

—"Sin embargo, no es por la Supremacía que Uds. han buscado mi sangre, sino porque no me he doblegado ante el matrimonio [adúltero, de Enrique con Ana Bolena]" [26].

Del mismo modo, podría ser considerado como el mártir de la necesaria sumisión de los gobiernos a la autoridad de la Iglesia sobre los Estados, en lo que atañe a la moral. Tomás Moro, en efecto, pudo considerarse hasta el final —lo repitió en el mismo cadalso— "un buen servidor del Rey, pero antes de Dios", al cual debían acatamiento, en la Autoridad del Papa, tanto él como el mismo Rey de Inglaterra.

Tomás Moro, uno de esos varones que, aun sin proponérselo, enseñan sus deberes, hasta a los más encumbrados —que a veces no lo pueden soportar—, tendría sin duda algo que decir a ciertos prelados que, en nombre de una sospechosa humildad personal, y haciendo gala de renunciar a "privilegios eclesiásticos" en un mundo secularizado, consienten con que se despoje a Cristo, el Señor, de sus derechos de soberanía sobre las naciones, y a su única Iglesia del derecho de enseñar y juzgar en materias de moral. Moro no cayó en la incoherencia de quitar el ámbito de lo político de la sumisión al Creador de todo cuanto existe [27].

En *Utopía,* bien que más que obra científica es una especie de "divertimento" intelectual compuesto en el contexto de intercambios literarios más o menos serios, libres y humorísticos, Moro pinta una sociedad ideal, que vive según la ley natural y a la luz de la razón, combatiendo las consecuencias del pecado

[26] O.c., p. 97.

[27] Es cierto y no ignoramos el hecho de que, ante la mutación y decadencia moral que ha venido sufriendo la Sociedad, la Iglesia ha cambiado la formulación de la doctrina tradicionalmente llamada de "las dos espadas", y ha puesto más de relieve ciertos derechos de la persona frente al Estado (cf. Dignitatis Humanae, Comentario de Julio Meinvielle). Sin embargo dicho cambio en nada justifica la nueva doctrina que pretende imponer el Progresismo (elevando a tesis la hipótesis), considerando la Sociedad moderna no "enferma" sino "más adulta", apta para emanciparse de toda sujeción a la Autoridad espiritual universal puesta por Dios. Tomás Moro sabía que, puesto en la obligación de manifestar su parecer, tendría que tomar pública posición en favor de la Moral, de la Iglesia, del Papa. Cuando no pudo eludir tal compromiso (ni siquiera renunciando a la Cancillería), cuando tuvo que decir lo que pensaba, se expresó como católico fiel a la Cristiandad y no alabando la "creciente autonomía del gobernante frente a la Iglesia" —como hoy los progresistas no vacilan en hacer— lo que hubiera halagado al Rey y le hubiese alargado la vida.

original. Y plantea la cuestión, tan importante hoy como entonces: ¿Es el Estado la autoridad suprema, o hay leyes morales que él debe obedecer, y que están por encima de cualquiera de sus disposiciones?

La respuesta, que él suscribió con sangre, es clara para quien lee el Evangelio sin prejuicios, y recibe el Magisterio sin taras de relativismo histórico: también el César, en cuanto César, debe "dar a Dios lo que es de Dios".

Consecuentemente se levantó, cual otro Juan Bautista, casi sólo e incomprendido [28], en un "non licet" que resonaría en la historia inglesa como un perpetuo reproche. Fue como decirle al Rey: no te es lícito imponer tu voluntad por encima y en contra de las normas divinas que la Iglesia enseña. Tu intento de "separar" el gobierno de la Iglesia, fuente de Luz, puente de Gracia, es como querer separar el cuerpo del alma; y eso no puede traer al Reino más que muerte y corrupción.

Y los frutos de esa revolución anglicana están a la vista, especialmente para quien recorre hoy la Gran Bretaña protestante: iglesias magníficas, que testimonian siglos de Fe pétrea de aquella Inglaterra Católica, hoy convertidas o en fríos templos (sin el calor del Sagrario, sin la presencia de la Madre), o en museos carentes de vida, "ruinas controladas", o simplemente en sucias casas abandonadas, aun en pleno centro londinense. Son el símbolo trágico, tan doloroso como irrebatible, de la influencia tremendamente ejemplar y eficaz del gobernante, positiva o negativa, sobre la religiosidad de todo un pueblo. Pueblo que actualmente acepta la legislación más aberrante y que prescinde, en su gran mayoría, de los sucesores de aquellos obispos que cuidaron más de su cargo que de su carga.

Obispos que, ocupados hoy en tareas de super-asistencia social, o en la controversia acerca de la ordenación sacerdotal de las mujeres —acompañados en esto incluso por algún prominente prelado católico—, o en la justificación "moral" del divorcio y hasta del aborto, conservan sí el título de Lords, pero carecen de influencia real entre su gente, acusados incluso por los periódicos liberales de estar más preocupados por confor-

[28] Luego le harían eco, como precursores de los vandeanos de Francia, los católicos de York y Northumberland. Pero en aquel momento hasta el holandés Erasmo, quien lo había llamado con admiración "el Sócrates inglés", toma distancia: "No debería haberse metido en cuestiones tan peligrosas; debería haber dejado la teología a los teólogos" (cit. por Gordon Rupp, o.c., p. 54). No meterse en teología —si se dirige a un laico— o no meterse en política —si a un sacerdote— suelen ser muchas veces los consejos de los liberales a los que hacen causa común con la tradicional *teología* católica acerca de la *política*.

marse en estos temas con una sociedad que cambia que con la inmutable voluntad de Dios [29].

Y todo comenzó, imposible negarlo, cuando se produjo aquel formidable contraste entre la frivolidad con que Enrique VIII manejaba su absoluto poder —lo que ya permitía vislumbrar su corrupción futura [30]—, y el estupendo señorío de aquel humilde testigo de la Cristiandad.

Testigo majestuoso en su sencillez, que cuando le enrostraron durante el proceso que él solo pretendía oponerse a lo que habían aprobado "todos los Obispos, Universidades y lo más culto del Reino", replicó en esta forma magistral:

—Si el número de Obispos y Universidades cuenta tanto como parece a su señoría, entonces menor motivo veo para cambiar de opinión. Porque no dudo que, más allá de este Reino, en toda la Cristiandad hay muchos más Obispos y hombres instruidos para tomar en consideración, y eso sólo entre los que aún viven. Porque si habláramos de los que ya han muerto, de los cuales no pocos serán ya santos del cielo, estoy bien seguro de que la mayoría de ellos, en mi caso, hubieran pensado igual. Por eso no pienso conformar mi conciencia con el Consejo de un Reino, en contra del Consejo de toda la Cristiandad [31].

Testigo feliz, en su Esperanza, que entregaría su cabeza agradeciendo al que "lo enviaba al cielo".

—Ud. parece muy seguro de eso, Sir Thomas —le insinuó agriamente, en el cadalso, el Arzobispo Cranmer.

—Dios —fueron las últimas palabras del "Man for all seasons"— no rechazará a uno que va tan contento a su encuentro... [32].

P. Jorge Benson

[29] Daily Telegraph, 30 sept. 1985.
[30] Cf. Robert Bolt, o.c., p. XXIV.
[31] Roper, o.c., p. 46. Argumento ideal, por otra parte, contra los positivistas del momento.
[32] Robert Bolt, o.c., p. 99.



ANTE LA MUERTE

Versión Fonomagnética de la Homilia pronunciada el día 15 de octubre de 1968, en la Basílica de Nuestra Señora de la Merced, en Buenos Aires, por Monseñor Adolfo Tortolo, Arzobispo de la Ciudad de Paraná, durante la Misa de los funerales en memoria del PADRE PIO da PIETRELCINA, donada a *Gladius* por el Sr. Roberto O'Connor. Ante la muerte de Monseñor Tortolo, *Gladius* desea publicar esta alocución que en tantos sentidos se le aplica al propio orador (N. de la R.).

"En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.
Cuando el Evangelista San Juan quiere introducirnos en el Misterio de la muerte de Jesucristo, nos introduce con estas palabras, verdaderamente sublimes: "Habiendo llegado la hora de salir de este mundo para volver al Padre...".

Durante su vida pública, cuántas veces Jesús había hablado de su muerte, y la llamaba con esta frase: "Mi hora".

Era por antonomasia la muerte, la hora sublime, la hora ansiada por Jesús. Era Su hora."

"Estamos nosotros aquí, junto al Altar de Dios, recordando también una muerte que nos es extrañamente querida, y entonces, qué dulce es recordar esas palabras del Evangelista San Juan: Llegó la hora para que el Siervo de Dios dejara este mundo y volviera al Padre".

"El verdadero itinerario del hombre es el mismo de Jesucristo, expuesto por Él con esta frase lapidaria: "Salí del Padre, vine al mundo. Dejo el mundo y vuelvo al Padre".

"Mis queridos hermanos: en esta trayectoria está contenido todo el Misterio de la vida humana. Salir del Padre, venir al mundo. Dejar el mundo un día, para volver al Padre. Por eso, para el cristiano, la muerte queda extraordinariamente transfigurada con luz de Eternidad, con el Misterio de la visión beatífica:

morir es comenzar a vivir, es retornar al seno del Padre que está en los cielos".

"Cuántas veces en mi vida de Sacerdote al asistir a un moribundo y ver exhalar el último suspiro, pensando de esta manera: esta alma acaba de romper las ligaduras del cuerpo, y comienza en este instante el éxtasis interminable de la Gloria. Esta alma nunca ha visto a Dios cara a cara; no ha contemplado el rostro de María Santísima, de los Angeles, de los Santos. Las puertas de la eternidad se abren y comienza la Visión eterna".

"Ha pasado el invierno, comienza la primavera de la gloria. Ha pasado el llanto; se han secado las lágrimas. El banquete nupcial con el Cordero comienza ahora".

"Mis queridos hijos: la muerte que hoy recordamos y por quién estamos rogando es de esas muertes que la Biblia llama "muerte de los Justos". Él ha escuchado ya de los labios de Dios: "Ven bendito de mi Padre a poseer el Reino que se te tiene preparado, avanza entre los Santos y los Angeles, a ocupar el trono que te tenía destinado desde toda la eternidad".

"Mis queridos hijos, bajemos al Misterio de su vida terrena. Cuando Dios se enamora de un alma. Dios se vuelca todo en ella. ¡Pero qué terrible es Dios cuando se enamora de un alma!

Estudiando las vidas de los Santos nos quedamos como sobrecogidos ante esta verdad: ¡qué extraordinario es ser predilecto de Dios! ¡Qué terrible y doloroso es ser predilecto de Dios!

15 de octubre. Conmemoramos la festividad de Santa Teresa de Jesús, amada por Dios como pocas, oprimida por el peso de la cruz como pocas, acá en el destierro. Un día, la Santa conversando con el Señor le habla de sus cruces, y el Señor le contesta de esta manera: "A los que amo, así los pruebo". Y la Santa, con la maravillosa soltura de su genio hispánico, le contesta al Señor inmediatamente: "Ahora entiendo Señor, porque Tú tienes tan pocos amigos; porque a tus amigos tú los crucificas".

"Mis queridos hijos: cuando Dios se enamora de un alma, se vuelva todo al alma, porque quiere volcarle sus dones y sus gracias; en cierta manera quiere dejar visible su firma de predilección. En casos determinados, las llagas de las manos y las llagas de los pies, son la visible firma de la predilección de Dios".

¡Pero qué terrible es esta gracia! ¡Cómo oprime con su peso! ¡Cuánto hace sufrir! ¡Y cuánto hace padecer!

"Es en realidad el Misterio del Calvario continuado, año tras año, hasta que Dios quiera decir basta. Y nos preguntamos

entonces: ¿por qué el amor de Dios se transfigura de esta manera en dolor y sufrimiento? ¿Por qué a los elegidos de Dios, Dios Nuestro Señor los trata de este modo?"

"Mis queridos hijos: el Misterio del dolor es un Misterio insondable para el hombre. Solo en la eternidad nosotros conoceremos todo el amor que está contenido en el corazón de Dios, cuando Dios crucifica a un alma, y precisamente, cuando más cerca de Él está.

"Cuanto más gracias quiere derramar en ese corazón, más pesado hará sentir el peso de la cruz. ¿Y cómo? Triturando y moliendo el corazón humano, al ser elegido éste por su gracia, para ser transformado a su misma hechura divina".

"Solo de esta manera podemos entender el Misterio de los Místicos en toda la historia de la Iglesia, desde el primero San Pablo, hasta los últimos del final del mundo".

Las almas místicas son invitadas de una manera especial y extraordinaria a asociarse al Misterio de la Pasión y Muerte de Jesucristo.

Decía el Apóstol Pablo: "Llevo grabadas en mí las marcas del amor de Jesucristo", y las marcas de ese amor fue la cruz; sangrienta y desnuda cruz.

Y nos volvemos a preguntar: ¿por qué Dios trata de esta manera a quien más ama?

Mis queridos hijos: a Dios no podemos preguntar, ¿por qué? Porque sabemos que todo lo que Dios hace es santo y justo, y entonces, ante los acontecimientos y ante las etapas espirituales de las almas, solo nos cabe adorar los designios de Dios Nuestro Señor. Son sus elegidas y Él las trata de ese modo.

Pero abriendo un poco el Santuario de la vida espiritual, recordemos aquella frase del Apóstol San Pablo: "Es necesario que nosotros tratemos de cumplir en nuestro cuerpo lo que falta a la Pasión de Jesucristo". La Pasión de Jesucristo ha sido infinita, desbordante. La Pasión de Cristo ha sido soberana, capaz de redimir a todos los mundos posibles.

Sin embargo, en su infinita bondad, Dios ha querido dejar un margen misterioso para que al correr de los siglos todo cristiano, por hecho de estar incorporado a Cristo, participe de su Cruz y se convierta, en cierto sentido, en co-redentor con Cristo.

Pero a veces asocia a un alma más profundamente a su Misterio redentor y la invita a entrar en una comunión más honda y más total con su Pasión y con su Muerte, porque quiere

elevarla a una participación mayor en su acción redentora. Normalmente sella el Señor un pacto de amor en un desposorio de sangre.

He aquí mis queridos hijos, en cierta manera revelado el Misterio de esas almas predilectas del Señor, a quienes parece despiadadamente crucificar acá sobre la tierra.

La vida de este Siervo de Dios, cuya muerte hoy conmemoramos no ha sido otra cosa que un invitado a vivir con toda intensidad el Misterio de la Pasión de Jesucristo. A vivirlo por dentro y por fuera, con el fin de que su vida fuera en realidad un banco de sangre espiritual para toda la humanidad. Y Dios entonces, quiso exigirle y cobrarle por anticipado la gloria de la eternidad con el dolor y el sufrimiento aquí abajo.

Yo creo que me será lícito decir dos palabras del encuentro que tuve con él hace escasamente dos años. Era el 13 de noviembre, un día domingo, un día de sol, un día extraordinariamente diáfano. Había escuchado durante la noche sus quejidos cuando él, abandonándose al sueño, perdía el control de su físico. Entonces el dolor y el sufrimiento incontrolado se le hacía desesperante. Pregunté al Padre que hacía de Guardián: ¿qué es esto? Y me dijo: cuando el Padre se duerme pierde el control de sus reflejos, y estalla en un intenso quejido de dolor; y se despierta.

Cuando a la mañana siguiente asistí a la Santa Misa pude ver el manar de la sangre verdaderamente roja, fresca de su mano izquierda. La derecha quedaba cubierta por el alba.

Cuando hubo acabado la Santa Misa tuve sus manos en mis manos; ardían como un carbón encendido. Luego, por obediencia, entró en su celda para hacer la acción de gracias.

Tuve la absoluta seguridad que estaba frente a uno de estos predestinados de Dios, pero para ser antes que nada, predestinados a la cruz, al dolor, al sufrimiento. Predestinado para ser co-redentor con Jesucristo de una manera extraordinaria, de una manera estupenda.

Y cuando dos horas después me encontraba arrodillado ante él para confesarme, contemplé detenidamente su rostro límpido y sereno, sus ojos negros y profundos como un abismo. Me exigió le diera la bendición y me dijo estas palabras: "Usted es un Obispo, usted tiene que bendecirme", me tomó con fuerza la mano y me besó el anillo. Entonces quedó tranquilo.

Mis queridos hijos; ¿por qué Dios Nuestro Señor, de vez en cuando nos hace como tocar esas almas extraordinarias? Pero al mismo tiempo, ¿por qué Dios Nuestro Señor, permite que junto a ella se desaten tantas tormentas y tantos huracanes?

Vuelvo a decir lo mismo: no le preguntemos a Dios porqué. Sabemos nosotros que este es el abecedario divino. De esta manera Dios trata a sus elegidos y los seguirá tratando de esta manera hasta la eternidad.

Antes de acabar quisiera hacer una reflexión para nosotros mismos. Estas almas son regalos de Dios a los hombres. Lo eterno, lo divino, lo santo, se hace visible, se queda en un rostro, en una vida para que el mundo crea. Pero también para que todos subamos.

Él ascendió, y subió en aras de una sola palabra: amor. Amor a Dios sobre todas las cosas, amor al prójimo como a sí mismo, por amor a Dios. Ese amor a Dios sobre todas las cosas lo llevó a esa identificación, en cierto modo, plena con Jesucristo y que Cristo Jesús como *revirtiéndose* en él estampará los signos de su Pasión en su propio cuerpo.

"Misterio de amor al prójimo porque si el amor es don de sí mismo, él no hizo otra cosa que ofrecer su vida por los hombres y entregar su tiempo para todos aquéllos que a Él se acercaban; y murió en su ley".

"Si alguna vez utilizó una palabra dura, tuvo un gesto fuerte, o en muchos de los casos expresiones espontáneas de su propia estirpe, todo eso respondió a una cosa: el amor a veces exige dureza o un gesto fuerte para sacudir una conciencia dormida y para obligarla a subir. Esto quizá ilumina esos cuadros de su vida que a más de uno desconcertó en una visita al Convento Capuchino".

"Mis queridos hijos: estas almas nos obligan a ascender. Estamos destinados a amar a Dios sobre todas las cosas. El amor es dicha, felicidad del corazón humano. Nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Dios. Seremos eternos torturados, náufragos en el mundo hasta que no anclemos en Dios, hasta que no nos disolvamos en Él".

"Mañana, pasado el umbral del tiempo, introducidos en la eternidad, entraremos en el éxtasis de Dios. ¿Por qué no anticipamos nosotros el éxtasis, gracias al amor?"

"Pidamos a Jesús crucificado que nos dé fortaleza para sufrir, que nos haga verdaderamente enamorados de la Cruz. Que ciertamente nuestras vidas puedan ser copias perfectas de Cristo y de Cristo crucificado".

"Que la bendición de Dios Padre, de Dios Hijo y de Dios Espíritu Santo descienda sobre vosotros y permanezca eternamente.

Que así sea".



LA BATALLA DE VIENA

Pocas batallas han sido registradas en la historia como decisivas para la Cristiandad en su enfrentamiento con el Islam. A pesar de que la gesta cristiana contra el mundo islámico llevó siglos de combates, se destacan algunos hitos que marcan etapas bien definidas. El primero es la batalla de Poitiers en la que Carlos Martel detiene el avance en el occidente europeo. De allí en más le cabrá a los reinos españoles la reconquista durante siete siglos. Es el otro extremo de Europa los polacos fueron la barrera de contención de la Cristiandad. El primer choque tuvo lugar en 1241 en los campos de Lignica, donde el Príncipe Enrique II el Piadoso, de la dinastía Piast, murió al frente de sus caballeros haciendo retroceder a los tártaros de Batu Khan.

Más tarde, en 1571, la batalla de Lepanto asestó otro golpe decisivo al dominio turco en el Mediterráneo.

En ese tiempo el mundo islámico dominaba todo el sureste de Europa, incluyendo Moldavia, Valaquia, Hungría, Grecia, Serbia, Albania; el Asia Menor y el norte de Africa.

La derrota marítima no disminuyó, sin embargo, el poderío territorial turco que siguió amenazando a la Cristiandad por un siglo y medio más en sus fronteras orientales.

En 1683, la invasión turca había llegado a Viena y había sitiado la ciudad. La caída de Viena hubiera significado la apertura del camino hacia el corazón de Europa, derrumbando los turcos a su paso toda manifestación de la civilización cristiana.

Polonia mientras tanto había concluido un tratado con los turcos como resultado de las victorias del Rey Juan III Sobieski en las batallas de Chocim (1673), Lwów (1675) y Zurawno (1676). Este tratado aseguraba la paz con los turcos y permitió la recuperación de las dos terceras partes de Ucrania y los prisioneros tomados en esclavitud. Sin embargo en 1678 la Dieta polaca no ratificó el tratado y declaró la guerra al imperio Otomano ante la arrogancia turca y las demandas del Papa Inocencio XI que se proponía constituir una coalición europea para enfrentar al Islam. Esta coalición recibió el nombre de Santa Liga (1680) y pese a los esfuerzos de reunir a toda la Europa, sólo contó con Polonia, Austria, Venecia y el mismo Papado. En ese entonces Luis XIV de Francia se enfrentaba políticamente a Leo-

poldo I de Austria y amenazaba invadir el Rhin. En Hungría la rebelión contra los Habsburgos hizo que su líder Imre Thököly se pusiera bajo la protección de los turcos facilitando su avance hacia Viena en 1683. Por otra parte Polonia para encarar su nueva cruzada suspendió sus acciones contra Prusia y celebró un tratado con Rusia por el cual ésta se comprometía a participar en la campaña y Polonia cedía Kiew y Smoleñsk. Moscú no cumplió su parte, quedando en manos de Sobieski la responsabilidad de la guerra.

En 1683 las fuerzas turcas que sumaban trescientos mil hombres se dirigieron desde Andrinópolis a Belgrado y de allí a Hungría.

El Gran Visir Kara Mustafa con unos ciento treinta y ocho mil hombres sitió Viena. Leopoldo I abandonó Viena el 7 de julio y envió una carta a Juan Sobieski en la que solicitaba su ayuda diciendo: "esperamos a Vuestra Majestad para comandar nuestros ejércitos porque sabemos que Vuestra presencia tan temida por los enemigos les impondrá la derrota". A principios de agosto llegaron a la corte de Sobieski el Nuncio Apostólico Pallavicini y el embajador Waldstein. El 15 de agosto el Rey estaba en Cracovia al frente de veintidós mil hombres que a marchas forzadas, y sin olvidar de pasar por Jasna Góra para orar ante la Virgen de Czestochowa, recorrieron 400 Km en quince días para llegar a las cercanías de la ciudad sitiada. Dada la premura el Rey no esperó a diez mil lituanos y cinco mil polacos más que se le unirían después del 12 de septiembre.

También llegó con fuerzas de auxilio Carlos V de Lorena al frente de bávaros, sajones y franceses. En Viena junto al Emperador Leopoldo I ya se encontraba Jerónimo Lubomirski con sus dos mil ochocientos caballeros. Las fuerzas cristianas llegaron a unos setenta mil hombres, de los cuales veintiséis mil eran polacos. El 3 de septiembre el consejo de jefes confió el mando al Rey Sobieski y se iniciaron los planes para el despliegue de las tropas y el ataque.

Los polacos ocuparon el ala derecha al mando de Estanislao Jablonowski y Nicolás Sieniawski, en el centro se colocaron los bávaros, franceses y parte de los austríacos, y a la izquierda, sobre el Danubio, los sajones y austríacos al mando de Carlos de Lorena.

En la misma ciudad quedaban sólo cuatro mil defensores de los doce mil iniciales, que ya estaban completamente agotados. Ante la proximidad de las fuerzas cristianas Kara Mustafa dejó en torno a la ciudad diez mil infantes y zapadores que colocaron cargas para volar los muros.

Kara Mustafa había cometido el error de permitir que sus adversarios cruzaran el Danubio y confiaba poder resistirlos en las lomadas y viñedos que se interponían entre los montes Kahlenberg y Leopoldsberg y el norte de la ciudad, mediante el ataque de los jenízaros, pues estos terrenos hacían difícil la acción de la caballería pesada polaca.

El 12 de septiembre, luego de las escaramuzas de los días anteriores, se lanzó el ataque cristiano que en las horas de la mañana no lograba definirse. A las cuatro de la tarde el Rey Sobieski al frente de los húsares polacos inicia sucesivas cargas que quiebran las líneas turcas penetrando en el campamento y dispersando completamente al enemigo. A las seis de la tarde la batalla había terminado y Sobieski capturaba toda la artillería turca, sus tiendas y botín, y la bandera verde del Islam. Esta bandera la remitió al Papa con las palabras "Veni, Vidi et Deus Vicit" y desde entonces se guarda en el Vaticano, donde también quedó registrada en una tela del pintor Juan Matejko la entrada triunfal del Rey polaco en Viena. En Viena misma un monumento en el que pueden verse los nombres y escudos de los caballeros que acompañaron a Sobieski testimonia la participación de cada uno de ellos.

La derrota en Viena significó el final de la expansión islámica en Europa y el comienzo de su retirada en diversas batallas que continuó Sobieski y después de él otros príncipes cristianos durante un cuarto de siglo más.

A Kara Mustafa esta derrota le costó la vida ya que un año más tarde el Sultán lo hacía estrangular.

En el campo de batalla de Viena quedaron cuatro mil muertos y mil quinientos heridos cristianos, de los cuales unos dos mil quinientos fueron polacos. Los turcos a su vez dejaron allí a veinticinco mil de los suyos.

Como resultado de la derrota turca en 1699 el imperio otomano abandonó sus pretensiones sobre los territorios europeos que había conquistado en siglos anteriores y grandes cambios se produjeron en el centro oeste de Europa. Para Polonia el tratado de Karlovci de 1699 significó el fin de las guerras con Turquía iniciándose una era de paz.

Un siglo más tarde se producirían los repartos de Polonia a manos de quienes habían sido defendidos por ella. Austria le debía la victoria de Viena, Prusia la paz que Polonia se impuso para enfrentar al Islam, Rusia que no cumplió su pacto quedó en posesión de tierras polacas. Turquía sin embargo en esta circunstancia se opuso a los repartos, aunque sin posibilidades de impedirlos. Los vencidos guardaron respeto y admiración por

sus vencedores; los aliados pagaron con traición y despojo. El desmembramiento de la Cristiandad operado lentamente durante casi dos siglos a partir de la Reforma de 1517 produjo estas contradicciones en las que Austria católica, a su vez enfrentada con Francia católica, Prusia protestante y Rusia ortodoxa se entendían para destruir a la nación que había permanecido fiel a su misión histórica.

A trescientos años de aquella victoria, vale citar a SS Juan Pablo II, quien en Viena dijo: "Con este espíritu precisamente queremos conmemorar el 300 aniversario de la batalla de Viena; queremos manifestar nuestra profunda gratitud a Dios omnipotente porque es el Dios de la historia, de los hombres y las naciones, a quienes ha elegido por "heredad suya" y los ha salvado de pruebas y experiencias incluso mortales; queremos manifestar nuestro hondo agradecimiento a Dios omnipotente porque dio a nuestros padres audacia y fuerza. Aquí, en Viena, queremos rendir homenaje al Rey Juan III Sobieski porque defendió a la patria amenazada por el enemigo y se esforzó por defender a Europa, a la Iglesia y a la cultura cristiana, cuando éstas se encontraban ante un peligro de muerte" [1]. "La *unidad cultural del continente europeo* —real a pesar de las persistentes crisis y tensiones— no se entiende sin el contenido del mensaje cristiano. Ese mensaje —fundido de forma magnífica con el espíritu antiguo— constituye una herencia común a la cual debe Europa su riqueza y su fuerza, la prosperidad floreciente del arte y la ciencia, la formación y la investigación, la filosofía y la cultura del espíritu" [2]. "En las páginas del Antiguo Testamento, los Profetas, jefes espirituales del pueblo elegido, dicen que el único instrumento que conduce a la victoria y a la readquisición de la libertad perdida es la conversión interior, el orden moral, la fe y la fidelidad al pacto de alianza sellado con el Señor. En esas categorías se debe encuadrar la victoria de Viena. Fue sobre todo la fuerza de la fe la que indujo al rey y a su ejército a afrontar una amenaza mortal en defensa de Europa y de la fe y a llevar a cabo esta misión histórica hasta sus últimas consecuencias" [3].

WITOLD ROMAN KOPYTYNSKI

[1] "Fidelidad a los valores de la fe y de la patria", Viena, 12 de septiembre de 1983 - L'Osservatore Romano, edición semanal en castellano, 25/9/83, p. 15.

[2] "Sólo en la Cruz hay esperanza para una profunda renovación cristiana", Viena, 10 de septiembre de 1983 - L'Osservatore Romano, edición semanal en castellano, 18/9/83, p. 1.

[3] "Bajo la mirada de María, fiarse siempre de Cristo", Viena, 13 de septiembre de 1983 - L'Osservatore Romano, edición semanal en castellano, 25/9/83, p. 15.

CHARLES CURRAN: UNA MORAL "INMORAL"

¿Por qué tratar sobre un teólogo norteamericano, de escasa difusión en el ámbito del catolicismo hispanohablante, y cuyo caso, probablemente, tenga el destino de esas pompas de jabón que en nuestra historia eclesiástica contemporánea se elevan de tanto en tanto, explotando luego sin hacer ruido y sin dejar rastros?

La figura del Padre Charles Curran, ha atraído nuestra atención por diferentes razones. En primer lugar, su caso sintomatiza el estado actual de un inmenso sector de la enseñanza de la Teología Moral en Universidades y Seminarios de los Estados Unidos y, tal vez en menor proporción, de muchos otros países. Segundo, porque las posiciones esbozadas por Curran encarnan las consecuencias aciagas que puede ocasionar cierta teología moral basada sobre principios "aparentemente" no tan peligrosos, destacamos "aparentemente", enseñados impunemente en no pocas cátedras universitarias pontificias. Tercero, porque el reciente "affaire Curran" es una de esas ocasiones que dan oportunidad al Magisterio para recordarnos ciertas verdades y ciertos deberes que, no por haber sido expresados ya, dejan de exigir una constante repetición y, ¿por qué no?, definición.

Tras las puntuaciones hechas por la Santa Sede a Hans Küng, Edward Schillebeeckx y Leonardo Boff, ha tocado el turno a un moralista. Curran, ordenado en 1958, integra el presbiterio de la Diócesis de Rochester, Nueva York, y es profesor de teología moral en la Universidad Católica de América, en Washington. Sus dificultades con el Magisterio tienen ya una larga historia. Entre sus momentos más sobresalientes puede recordarse su deposición, en 1967, de la cátedra en la Universidad Católica, debido a sus "avanzados" puntos de vista (reinstalado nuevamente en ella tras una huelga estudiantil); en 1968, con ocasión de la encíclica "Humanae Vitae" reunió 600 académicos y profesionales eclesiásticos quienes presentaron un informe donde se sostenía que cada pareja podía seguir su propia conciencia, en abierta oposición

con el documento de Pablo VI; en 1979, la Santa Sede le envió un memorandum de 16 páginas enumerando los "principales errores y ambigüedades" encontrados en sus escritos. También debemos señalar las "Observaciones" críticas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, enviadas a Curran el 10 de mayo de 1983. Finalmente, el pasado año, el Cardenal Joseph Ratzinger, concluyendo un largo intercambio postal, le escribió detallándole las principales contradicciones con el Magisterio en que había incurrido, lo cual no suscitó su sumisión, sino, por el contrario, una clara reafirmación de sus posiciones.

El 8 de marzo de 1986, debió encontrar en Roma al Cardenal Prefecto de la dicha Congregación: encuentro "informal", según se precisó. Tras su inmediato regreso a los Estados Unidos, reunió una conferencia de prensa (11 de marzo), donde dio a conocer los pormenores de su caso.

La "carta" del Cardenal Ratzinger contiene seis importantes acentuaciones: la aclaración del principio de asentimiento a la Fe, las cuatro áreas principales en las que Curran disiente con la doctrina del Magisterio Eclesiástico, y, finalmente, las condiciones que debe reunir un profesor para poder ser llamado "teólogo católico", junto con la invitación a retractarse.

La campaña en favor de Curran comenzó inmediatamente, con el poderoso apoyo de gran número de teólogos y profesores de distintas universidades y colegios católicos norteamericanos [1] y el amparo de una vigorosa prensa.

Comencemos por las áreas de disentimiento señaladas por Ratzinger:

1) La *primera*, dice la carta [2], "es respecto al principio enseñado por la Iglesia, según el cual todo acto matrimonial debe estar abierto a la trasmisión de la vida; en vista de lo cual la contracepción artificial y la esterilización directa se prohiben en cuanto actos intrínsecamente malos. Esto concuerda perfectamente con la tradición viva de la Iglesia, evidenciada en la enseñanza de los últimos Pontífices, en los documentos del Concilio

[1] Cf. "The Wanderer", 20 de marzo de 1986, p. 7: firmado por nueve profesores universitarios; "The National Catholic Reporter", del 28 de marzo, p. 5: solicitada pidiendo que envíen cartas al Cardenal Ratzinger y al Arzobispo James Hickey, canciller de la Universidad Católica de América. en apoyo de Curran, y un conjunto de artículos criticando la actitud del Vaticano; cf. asimismo de este mismo periódico el nº del 21 de marzo, 4 de abril, etc.

[2] El texto de esta carta fue dado a conocer por el mismo Curran en la conferencia de prensa del 11 de marzo. Tomamos el texto del "The Wanderer" del 20 de marzo, pp. 1 y 7.

Vaticano II, y afirmado explícitamente por el Papa Pablo VI en la 'Humanae Vitae'. Luego de aquella oportunidad ha sido reiterado en la 'Familiaris Consortio', por Juan Pablo II, e invariablemente repetido por él en muchas ocasiones".

Por su parte, Curran, en el *Memorandum* [3] que contesta la carta de Ratzinger, dado a conocer durante su conferencia de prensa, afirma: "Sobre la cuestión de la contracepción y la esterilización, he mantenido que tales acciones no son intrínsecamente malas, sino que pueden ser malas o buenas en la medida en que sean regidas por los principios de la paternidad responsable. Sin embargo, también he señalado el peligro de abuso conectado con ambas" [4].

2) La *segunda* área hace referencia al tema del aborto y la eutanasia: "Asimismo, continúa el Cardenal, la enseñanza de la Iglesia, con la cual Usted disiente, es inequívoca, y, a pesar de presiones contrarias, el 'Magisterium' ha reafirmado recientemente el carácter inviolable de la vida humana desde el momento de su concepción. Todo auténtico católico debe sostener que el aborto y la eutanasia son crímenes execrables, es decir, acciones que no pueden ser aprobadas bajo ningún motivo y en ninguna circunstancia. Nadie puede quitar la vida a un ser humano inocente, sea un feto o un embrión, un niño o un adulto, un anciano, un enfermo incurable o un moribundo, sin oponerse al amor de Dios por él, sin violar un derecho fundamental, y, por lo tanto, sin cometer un crimen de extrema gravedad (Gaudium et Spes 51; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decreto sobre el Aborto 14; Decreto sobre la eutanasia 11)".

En cuanto a esto, dice a su vez Curran: "He desarrollado en profundidad mi posición sobre el *aborto* en distintos lugares [5]. Mi postura puede resumirse: la vida humana individual comienza en el momento de la individuación, lo que tiene lugar entre el décimocuarto y el vigésimoprimer día luego de la concepción. Uno puede tener justificación para quitar una verdadera vida individual sólo en consideración de la vida de la madre, o por un valor conmensurable con la misma vida... Mi posición con respecto a la solución de casos conflictivos en torno al problema del aborto, está en consonancia con aquella propuesta por todos los teólogos que aceptan la teoría del proporcionalismo.

[3] "The Wanderer", 20 de marzo, pp. 1 y 7.

[4] Cf. por ej., *New Perspectives in Moral Theology*, pp. 194-211; *Transition and Tradition in Moral Theology*, pp. 23-43; *Moral Theology: A Continuing Journey*, pp. 141-169. Las citas de todos los libros de Curran han sido hechas por él mismo en el citado "Memorandum".

[5] Cf. por ej., *New Perspectives in Moral Theology*, pp. 163-193; *Transition and Tradition in Moral Theology*, pp. 207-250.

Nunca he hecho un estudio profundo sobre la *eutanasia*, pero me he referido a ella ocasionalmente, para ilustrar otros puntos [6]. Propuse tentativamente que cuando comienza el proceso de agonía no me parece que haya diferencia entre el acto de omisión (el no recurso a medios extraordinarios) y el acto positivo que causa la muerte. Subrayo que en la práctica esta posición sólo difiere ligeramente de la enseñanza oficial de la jerarquía, y también reconozco posibles abusos que pueden constituir una razón suficiente para no adoptar semejante posición en la práctica"..

3) Continúa la carta del Prefecto: "Con respecto a la *tercer* área señalada en las 'Observaciones' [7], es decir, masturbación, relaciones prematrimoniales y actos homosexuales, todo fiel está obligado a seguir el 'Magisterium' según el cual tales actos son intrínsecamente inmorales. Sobre este punto la 'Declaración (de 1975) sobre algunas cuestiones de ética sexual', es muy clara. Sea cual fuere el motivo, el uso deliberado de la facultad sexual fuera de las normales y legítimas relaciones conyugales, contradice esencialmente su finalidad, el propósito intentado por el Creador".

Por el contrario, afirma sorprendentemente Curran: "...He tratado en diferentes oportunidades la cuestión de la *masturbación* [8]. De nuevo mi posición es muy matizada. Los actos masturbatorios ordinariamente no son muy importantes o significativos y habitualmente no implican una materia grave. Generalmente, tales actos son síntomas de otras realidades, y deberían ser tratados como tales. De todos modos, carecen del significado pleno de la sexualidad humana, y, por lo general, no deberían considerarse como completamente buenos o dignos de alabanza. También he dedicado muchos estudios a la *homosexualidad* [9]. Sobre la base de una teología de compromiso, propongo que para un homosexual irreversible, constitucional o genuino, los actos homosexuales, en el contexto de una relación amorosa estable que se esfuerza en la permanencia, en cierto sentido pueden ser moralmente aceptables, desde el punto de vista objetivo. No obstante, de acuerdo con esa teología de compromiso, tales actos son buenos para esas personas a causa de su condición objetiva. Normalmente, la sexualidad debe considerarse como una relación

[6] Cf. por ej., *Ongoing Revision*, pp. 160-161; *Themes in Fundamental Moral Theology*, pp. 72-73; *Issues in Sexual and Medical Ethics*, pp. 154-155, 157-158.

[7] Se refiere al informe de 1983.

[8] Cf. por ej., *A New Look at Christian Morality*, pp. 201-202; *Issues in Sexual and Medical Ethics*, pp. 49-50.

[9] Cf. por ej., *Catholic Moral in Dialog*, pp. 184-219; *Critical Concerns in Moral Theology*, pp. 73-98.

entre un hombre y una mujer, de modo que a la relación homosexual le falta el pleno significado de la sexualidad humana. Esta posición, obviamente, no acepta o tolera actos homosexuales que excluyan un compromiso personal estable. En el segundo estudio citado, sitúo mi posición como una postura intermedia entre la enseñanza oficial jerárquica y la que sostienen muchos teólogos católicos y otros, según la cual la moralidad sexual se juzga solamente sobre la base de la cualidad de la relación, sea heterosexual u homosexual.

No he dedicado ningún estudio separado a la sexualidad *prematrimonial*, sino que la he considerado dentro del amplio contexto de la sexualidad general [10]. Insisto en que el significado pleno de la sexualidad humana implica un compromiso permanente de amor entre un hombre y una mujer. La práctica pastoral requiere aquí prudencia cuando se procede con personas que no aceptan este entendimiento en la práctica. Sólo en situaciones muy raras y relativamente pocas, justificaría las relaciones prematrimoniales, basado en una teología de compromiso".

4) La *cuarta* área encara el problema de la indisolubilidad del vínculo matrimonial. A propósito escribe Ratzinger: "Finalmente, como fue subrayado en las 'Observaciones', la enseñanza del Concilio Tridentino sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado ha sido claramente retomada por el Concilio Vaticano II, el cual describe el matrimonio como un lazo indisoluble entre dos personas. Un católico no puede afirmar lo contrario (Cf. Gaudium et Spes 48-51). Esta verdad también ha sido incorporada al Nuevo Código (c. 1056)".

A lo que Curran contesta: "Me he ocupado largamente de la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio en diferentes ocasiones [11]. Siempre he replicado que la Iglesia Católica debería cambiar su enseñanza sobre la indisolubilidad, y permitir el divorcio en ciertas circunstancias. La práctica pastoral que he propuesto junto con muchos otros teólogos para proceder con católicos divorciados y vueltos a casar en la actualidad no depende necesariamente de esta posición más teórica. Debería también notarse que muchos otros teólogos católicos han tomado una posición similar en cuanto al cambio de la enseñanza de la indisolubilidad...".

* * *

[10] Cf. por ej., *Themes in Fundamental Moral Theology*, pp. 182-185; *Issues in Sexual and Medical Ethics*, pp. 46-48.

[11] Cf. por ej., *New Perspectives in Moral Theology*, pp. 212-276; *Ongoing Revision*, pp. 66-106; *Issues in Sexual and Medical Ethics*, pp. 3-29.

No obstante la gravedad que entraña la defensa de tales doctrinas por parte de Curran —sin considerar la presentación descarada y carente de pudor, que sintomatiza su sentido del pecado y su sensibilidad frente a lo sacro— éstas no son, en el fondo, sino *consecuencias* de otros principios que fundamentan su razonamiento. Como lo confiesa el mismo Curran en su conferencia de prensa[12]: "La médula de la diferencia entre la Congregación (para la Doctrina de la Fe) y yo, concierne a la legitimidad del disentimiento respecto a la enseñanza autoritativa pero no infalible de la Iglesia".

A ello hace también referencia el Cardenal en su citada carta: "Ante todo, debemos recordar la clara doctrina del Concilio Vaticano II sobre los principios del asentimiento a la Fe (Lumen Gentium 25). Esta doctrina fue incorporada al Nuevo Código de Derecho Canónico, cuyo c. 752 resume el pensamiento del Concilio sobre este punto. La constitución apostólica 'Sapientia Christiana' aplica específicamente tales principios a los requisitos particulares de la instrucción teológica y dice que los teólogos católicos, por lo tanto aquellos que enseñan en facultades eclesiásticas, no enseñan por su propia autoridad sino en virtud de la misión que han recibido de la Iglesia (Sap. Chris. 27, par. 1; cf. 26, par. 2). En orden a garantizar esta enseñanza, la Iglesia reclama la libertad de mantener sus propias instituciones académicas en las que su doctrina sea reflejada, enseñada e interpretada con completa fidelidad. Tal libertad de la Iglesia para enseñar su doctrina está en perfecto acuerdo con el correspondiente derecho que tienen los estudiantes a conocer lo que ésta enseña y a recibirla idóneamente explicada. Tal libertad implica, asimismo, el derecho a elegir para sus facultades teológicas aquellos y sólo aquellos profesores que, con total integridad y honestidad intelectual, sean reconocidos capaces de satisfacer estos requisitos".

En la referida conferencia de prensa, Curran señaló cuatro puntos en defensa de su postura:

1. Que a veces es legítimo para un católico disentir en teoría y en práctica con una enseñanza de la Iglesia no infalible. Tal posición, afirma, ya ha sido defendida por teólogos como Karl Rahner, Yves Congar, Bernard Häring, y otros. No cabe pues duda de que tanto los teólogos como los fieles pueden estar en desacuerdo con enseñanzas tales como la contracepción, la esterilización y la indisolubilidad del matrimonio.

2. Que es injusto sancionarlo a él con cualquier acción disciplinar cuando muchos otros teólogos católicos sostienen la misma posi-

[12] Cf. "The Wanderer", 20 de marzo, p. 6.

ción. Máxime que, como afirma de sí mismo, dentro "de la comunidad teológica católica es considerado como un moderado...".

3. Que toda acción tomada contra la legítima posibilidad de disentimiento respecto a la enseñanza no infalible de la Iglesia va en detrimento no sólo del bien de la teología sino del bien de toda la Iglesia. "La historia revela muchos casos en los que la Iglesia Católica oficialmente ha cambiado su enseñanza sobre temas importantes como el significado y el designio de la sexualidad humana y la libertad religiosa. Tales cambios en última instancia han sucedido preparados por el trabajo de teólogos dentro de la Iglesia".

4. Que tal acción disciplinaria es también una violación de la libertad académica y de la integridad y autonomía de tal institución.

Para responder con exactitud a la posición tomada por Curran —y tantos otros— se debería comenzar criticando su sofístico e ilegítimo concepto de "magisterio no-infalible". No es éste el lugar para hacerlo. De todos modos, no podemos dejar de recordar que en la mente de la Iglesia la infalibilidad no recae únicamente sobre el dogma de fe, definido como tal. Se da allí, plenamente, por cierto, pero hay también cierta participación de la asistencia divina —que es la que causa la infalibilidad— en el Magisterio ordinario de la Iglesia cuando a través de él se intenta manifestar cuál es el obrar adecuado a nuestra condición de cristianos y de viadores. Es en la acción concreta ordinaria en la que vamos gestando nuestra salvación o condenación eterna. Las afirmaciones de Curran y otros teólogos semejantes se oponen a enseñanzas ofrecidas por Concilios, afirmadas en Encíclicas, sostenidas por una Tradición invariable basada en las Sagradas Escrituras, o descubribles a veces por la luz natural de la razón humana. Se diría que tales teólogos verifican en sí el "obscurecimiento de la ley natural" del que hablara Santo Tomás[13].

No podemos extendernos. Señalemos únicamente un último punto. Curran remite su teoría del disentimiento a teólogos de más renombre que él. Señala, como ya notamos, a Rahner, Congar y, especialmente en el campo de la teología moral, a Häring —su antiguo profesor, que lo acompañó durante el coloquio con Ratzinger y quien, según Curran, lo consoló luego de la entrevista—. Podríamos añadir a J. Fuchs y tantos otros, no mencionados por él, pero en la misma línea. Ellos enseñan los principios y quedan incólumes. El los aplica y amenazan con sancionarlo. Su desconcierto es comprensible: en Washington le prohíben pelar los

[13] Cf. *Suma Teológica*, I-II, q. 94, art. 6.

caramelos que impunemente Häring y Fuchs venden envueltos en Roma...

La carta del Cardenal Prefecto termina invitando a Curran a reconsiderar y retractar las posiciones que "violan las condiciones para que un profesor pueda ser llamado teólogo católico", en base al presupuesto de que "las autoridades de la Iglesia no pueden permitir que continúe la presente situación en la que se prolonga la inherente contradicción de uno que enseña en nombre de la Iglesia al tiempo que niega de hecho su enseñanza".

Todas las afirmaciones de Curran que hemos citado forman parte de su respuesta a la invitación del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. ¿Cuál será el próximo paso? Efectivo, esperamos. La Iglesia, como Madre que es, actúa con suma paciencia y cautela. Pero cuando son los maestros de las costumbres quienes se corrompen, entonces las medidas medicinales se hacen necesarias. A veces, las medicinas son muy amargas...

P. MIGUEL ANGEL FUENTES

LA GRAN AVENTURA DE UN GRAN AVENTURERO
Síntesis biográfica de Gilbert Keith Chesterton

GILBERT KEITH CHESTERTON:
A CINCUENTA AÑOS DE SU MUERTE

El 14 de junio de 1936 moría Chesterton asistido por un sacerdote que entonaba el *Salve Regina*. Era el domingo de la Octava de Corpus Christi; en esa misma fiesta, catorce años antes, era recibido por la Iglesia Católica. Dijo en vísperas de su muerte: *La cuestión está ahora harto clara. Todo está entre la luz y las tinieblas, y cada cual debe escoger su bando.*

GLADIUS quiere honrarlo de un modo especial. Dios mediante irán apareciendo en nuestras páginas trabajos sobre quien fuera una gloria de la cultura católica. Quisiéramos ser dignos herederos de su espíritu. Entre tantas cosas, le debemos el nombre de una de nuestras secciones: *La Posada del fin del mundo*, palabras con las que termina su biografía de Dickens, y que uso como título de una serie de artículos de periódico. Una imagen que le era querida. El nos enseñó que "nuestras jornadas son intermedios en la camaradería y la alegría, las cuales, a través de Dios, han de durar por siempre. La posada no lleva al camino: es el camino el que conduce a la posada. Y todos los caminos llevan a una última posada..." Y en ella beberemos con él algún día, por la misericordia de Dios. Mientras tanto, seguimos en el camino...

1. NACIMIENTO E INFANCIA

Según él mismo relata, nació en Kensington, actual barrio (entonces suburbio) de Londres, el 29 de Mayo de 1874, y fue bautizado en la religión anglicana.

Su padre era poseedor de un negocio de corredores y agentes, al que había accedido en forma hereditaria. Su familia estaba educada al modo victoriano, y victoriana será la formación que recibirá, caracterizada por la minuciosidad en las reglas y detalles, el carácter netamente aristocrático y sectario en el aspecto social. Si bien él reconocerá en esta educación recibida un carácter frívolo e hipócrita, propio del puritanismo, afirmará que es más rescatable que la formación liberal moderna, porque, al menos, en el puritanismo se incentivaba la práctica y el ejercicio de la virtud. Criticará no obstante Chesterton dos aspectos importantes de aquel tipo de sociedad victoriana:

—el culto casi pagano de la familia, en el que se exaltaban los valores naturales de la misma pero se despreciaban los sobrenaturales, que les otorgan a aquellos un sentido nuevo y rejuvenecedor, además de elevarlos.

—la poca sensibilidad social; por ejemplo, ante el problema del obrero y de su pobre condición laboral en la Inglaterra del siglo XIX, situación que aprovecharán el socialismo y el anarquismo, puestos de moda en aquel país a principios del siglo actual.

2. JUVENTUD

Curioso es el modo en que describe Chesterton sus años juveniles, los últimos de su educación secundaria, y los primeros de su vida posterior, en los que ingresó en la Escuela de Arte, estudio este que no llegó a terminar, y que reemplazó por el trabajo en una editorial. Describe esos años como "años melancólicos, enfermizos, llenos de morbos, dudas y tentaciones" [1]; y también como años de ociosidad y desgano.

Sin duda se trató de una juventud difícil, marcada por una importante lucha interior. Escribe a raíz de eso que en aquella época se sentía atormentado por una como "congestión de la imaginación", debido sin duda a lo poderosa y frondosa que era esta potencia en él, y a cómo le costaba dominarla, a punto tal de impedirle pensar con claridad.

Cuenta también algo sorprendente de aquellas épocas, en las cuales se había puesto de moda en Inglaterra el espiritismo, especialmente en su versión "casera" de la llamada "planchette" o "tablero Ouija". A juzgar por los resultados absurdos que obtenía, creerá que se trata fundamentalmente de cosas del sub-

[1] G. K. Chesterton, *Autobiografía*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947, pág. 82.

conciente, aunque no descartará una posible intervención diabólica.

En este tiempo la filosofía dominante, sobre todo en el ambiente de escritores, era el nihilismo pesimista, razón por la cual él, que tratará de rebelarse contra todo eso, empezará a escribir sus primeros artículos con esas características de "contracorriente", lo cual rápidamente le dará notoriedad pública. Es también de ese tiempo su primer libro: la biografía de Browning.

Era también una moda el denominado teosofismo, movimiento encabezado por las Sras. Besant y Blatvasky, de filosofía tipo gnóstica, mezclado con elementos orientales, especialmente hindúes, y que como gnosticismo moderno, tenía pretensión de pasar por científico. Chesterton reconocerá en el teosofismo, la reacción (de algún modo obligada) contra la corriente atea y agnóstica de esos tiempos. En lo particular, él siempre les tuvo antipatía y desconfianza.

3. FORMACION RELIGIOSA

Había sido criado en un ambiente de religiosidad anglicana liberal, que intrínsecamente sostenía que por el sólo hecho de haber creado Dios al mundo, este tenía que marchar bien. Existía un pseudo-optimismo, pero sobretodo una total carencia de la conciencia de pecado original, razón por la cual la sociedad inglesa oscilaba y se dividía entre los pseudos optimistas, y entre los que caían en el más horrendo pesimismo, al comprobar la existencia del mal en el mundo y en el hombre, y no acertar en ponerle un remedio adecuado.

También critica Chesterton el ambiente pseudo religioso de la sociedad victoriana y sus nefastas consecuencias: sociedades teosóficas y deístas, sociedades éticas, todos grupos sectarios "que no están convencidos de las ideas que sostienen, sino solamente unidos en el rechazo a la ortodoxia" [2].

En sus años de juventud, Chesterton se manifestará escéptico, y su hermano ateo; no obstante eso, ambos integrarán un grupo relacionado con la "High Church" (Alta Iglesia Anglicana), pero con ideas y simpatías socialistas: la Christian Social Union.

[2] Cfr. Ibidem, págs. 167 y 165.

4. CECIL CHESTERTON

Su hermano Cecil nace unos cinco años después que él. Siempre fue polémico y batallador, pero de ideas claras y firmes. Siendo incrédulo de joven, ingresa en la Sociedad Fabiana (grupo socialista), y luego en un grupo anglo-católico con la misma tendencia. Finalmente, siendo adulto se convierte al catolicismo (antes que G.K.), alegando según propio testimonio, que la filosofía y la teología católicas eran las únicas que satisfacían la razón.

Funda con Belloc el periódico "Testigo Ocular" *(Eye Witness)*, cuya finalidad era denunciar la corrupción política. Luego se hace cargo Cecil directamente, cambiando el nombre por el de "Nuevo Testigo" *(New Witness)*. Es en esos momentos cuando adquiere notoriedad pública por haber denunciado un caso de corrupción política, que envolvía a varios ministros del gobierno y a una compañía privada, y que se conoció con el nombre de "caso Marconi".

Convencido Cecil de que la Alemania prusiana era destructora de la cristiandad, se enroló en el ejército de su país para la Primera Guerra Mundial. Fue repatriado al quedar inválido, y volvió a alistarse como voluntario para la que fuera la última batalla del Marne, donde fue derrotada Alemania. En dicha batalla fue herido gravemente y llevado a un hospital, donde murió al cabo de poco tiempo.

5. HILLAIRE BELLOC

Junto con Cecil Chesterton, fue Belloc la persona que más influyó en la vida de Gilbert K., y ciertamente, fue su mejor amigo.

Conoció a Belloc en un restaurante, siéndole presentado por un amigo común. Pertenecía al Club Republicano y también cuando joven tenía simpatías por el socialismo, al que abandonó por haber advertido el fraude y la utopía que encerraba, y que en lugar de servir a la liberación del hombre, como proclamaba, servía sólo para esclavizarlo aún más.

Chesterton definirá a Belloc como "ciudadano y poeta inglés", amante de su patria y tradiciones, pero con temperamento y psicología francesas, candoroso y efusivo.

La amistad de ambos fue grande. Incluso serán siempre asociados por el público debido a sus rasgos comunes, el mostrarse

originales, fieles al sentido común y con una fuerte vocación "antimundana", podríamos llamarla. Ejemplo de esto es el apelativo que Bernard Shaw, enfrentado permanentemente con ellos en sus disputas periodísticas, les englobará a ambos en el monstruo "Chesterbelloc" [3].

6. EL IMPERIO BRITANICO Y LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

Aunque el tratamiento de estos temas corresponde más al estudio del pensamiento e ideario de Chesterton que a la síntesis de su vida, los incluimos en esta pequeña biografía por su importante connotación histórica.

En los años de su juventud, la opinión política inglesa se dividía entre socialistas e imperiales, no sintiéndose él plenamente identificado con ninguno de ellos, aceptando un poco más al socialismo en razón de su novedad. Reconocía que en ese momento eran los socialistas los únicos que se ocupaban del evidente y difícil problema social. Pero eran los imperialistas los únicos que se ocupaban del engrandecimiento nacional, mas disentía con ellos en la forma de llevarlo a cabo (el sistema colonial basado en el interés económico exclusivo), y de los socialistas le desagradaba el pacifismo.

Guerra anglo-boer:

En 1897 tiene lugar el conflicto anglo-boer, en Sudáfrica. Todo empezó con un tal Cecil Rhodes, empresario británico y judío que había hecho fortuna con una compañía para la explotación de diamantes en el sur africano. Tiene relación también con la banca Rostchschild, de la cual Rhodes consigue los medios económicos para la explotación de oro en la región; pero tropieza con un serio problema, y que son las legislaciones de las naciones boers de Transvaal y de Orange (que ocupaban el centro y oeste del país), que eran contrarias a sus intereses. Los boers eran descendientes de los antiguos holandeses que habían colonizado la región, y habían huido al centro del país, al apoderarse Inglaterra de Ciudad del Cabo y de la zona costera atlántica.

Rhodes llega a ser primer ministro de la colonia inglesa del Cabo. Emprende una guerra para exterminar el poder de los zulúes del norte, estableciendo la gobernación de Rhodesia (1895),

[3] Ibidem, pág. 116.

y comprometiendo finalmente a toda Inglaterra en una guerra contra las naciones boers.

Chesterton afirma que en sus años de juventud se declaraba pro-boer (igual que varios de sus amigos, Belloc y su hermano), no por antipatriota, sino porque despreciaba el puro interés economicista de esta guerra. Tampoco era pro-boer al modo de los pacifistas, ya que él no poseía esa opinión por despreciar la guerra en sí, sino porque reconocía el pleno derecho que tenían los boers a defenderse.

El nos dirá más tarde que consideraba al imperialismo como algo bueno, en tanto sirviera para consolidar la soberanía nacional, y en tanto ayudara a civilizar, culturizar y evangelizar los lugares conquistados, pero no era bueno si se lo utilizaba como instrumento para lograr exclusivamente el enriquecimiento económico y el progreso comercial.

Primera Guerra Mundial:

Así como estuvo en desacuerdo con la aventura desarrollada en Sudáfrica por su propio país, así apoyó decididamente el ingreso de Inglaterra en la P.G.M. en contra de Alemania, porque consideraba que esta era una cuestión de defensa nacional y protección de la cristiandad, aunque de ello se pudieran aprovechar los imperialistas. El Kaiser pretendía convertir a Europa en un inmenso imperio pagano, bajo su sometimiento.

Detestaba especialmente los pacifistas, como H. G. Wells y Bernard Shaw, que creían en el internacionalismo socialista. La guerra era una defensa de lo poco que de bueno quedaba en la civilización occidental, contra algo peor: el militarismo prusiano. Escribió acerca de esto "La barbarie de Berlín", pero también escribió "Los crímenes de Inglaterra", criticando el fariseísmo inglés, que pretendía hacerse pasar como "defensor de la humanidad" en esos momentos difíciles, cuando siempre no había hecho más que imitar los crímenes alemanes.

Acontecimientos de su vida:

Algunos años antes de la P.G.M., se había casado, y había pasado a vivir en Beaconsfield, pueblo cercano a Londres que con el tiempo llegaría a ser un suburbio de la ciudad.

Durante la guerra asumió la dirección del periódico de su hermano *(New Witness)*, debido a la ausencia de éste, cargo que hubo de mantener muchos años más debido a la muerte de aquél. También en esa época, durante la guerra, sufrió una extraña enfermedad que lo mantuvo postrado varios meses.

7. PERSONAJES POLITICOS Y LITERARIOS

En los años de adultez, tuvo Chesterton contacto con muchos personajes literarios y políticos célebres de la Inglaterra de entonces, especialmente con aquellos con los cuales mantenía disputas literarias, éticas y hasta filosóficas y religiosas, a través de los artículos periodísticos y debates públicos. Los más célebres en ese sentido fueron B. Shaw (socialista), Meredith, Hardy (ateo y nihilista), Swinburne, etc.

Aunque todos ellos eran de opiniones diversas y contendían entre sí, tenían un fondo común de pesimismo pagano. Se maravillaba de que estuvieran tan divididos entre ellos, formando diversos grupos literarios y perseverando en estos con entusiasmo.

8. LOS VIAJES DE CHESTERTON

—*Tierra Santa:* Realizó un viaje a Tierra Santa apenas acabada la guerra (1919). Le impresionó el paisaje árido, semidesértico y lleno de restos de antigüedad, a lo cual encontró hermoso, con una belleza particular, imponente. Le llamó la atención también, la confluencia de culturas que encontró allí, conviviendo entre sí.

—*Estados Unidos:* Al año siguiente, 1920, realizó su primer viaje a EE.UU. con el objeto de dar una serie de conferencias literarias. Encontró el espíritu americano práctico como el inglés, pero mucho más frívolo, entusiasmado, lleno de energía y de risa permanente. No halló la misma impresión en 1930, cuando lo visitó por segunda vez, ya en plena crisis; notando mucho pesimismo y espíritus decaídos.

Viajes a Francia: Realizó numerosos viajes por Francia.

—Visitó también Italia y dos veces España, donde le impresiona la calidez y espontaneidad española, las cuales —afirma— no son contrarias al espíritu inglés, si no fuera por la razón de que los ingleses son educados en el puritanismo, a modo de escrúpulo.

—*Viaje a Polonia:* De todos sus viajes, fue el realizado a esta nación el que más le impresionó. Nación fogueada por el sufrimiento, siempre tuvo que elegir entre dos males (Alemania y Rusia, en este caso); pero que conserva un espíritu católico ferviente y muy devoto ante todo, dispuesto a soportar cualquier cosa, pero a morir antes de permitir la ofensa a la religión.

A propósito de ello, hay una anécdota polaca muy interesante.

Visitaba Chesterton ese país, cuando conoció a un joven conde cuyo magnífico palacio de campo había sido quemado durante la retirada del ejército rojo, después de la batalla de Varsovia. Uno de los que integraban el grupo turista, ante semejante espectáculo, díjole al conde:

—"Debe ser terrible para usted ver su casa solariega así destruida".

Pero el joven le respondió:

—"¡Oh!, no los censuro por eso —dijo—. He sido soldado yo también y en la misma campaña, y conozco las tentaciones. Sé lo que un hombre siente, cayéndose de fatiga y helado de frío, y se pregunta qué importancia puede tener las butacas y cortinas ajenas, si, al menos, puede tener él lumbre aquella noche. No guardo rencor por lo hecho aquí. Sólo hay una cosa que no perdono. Se las voy a enseñar a ustedes".

Y los condujo hasta una avenida bordeada de álamos; en la punta había una estatua de la Virgen con la cabeza y las manos mutiladas. Pero las manos habían estado en alto y, cosa extraña, parecía la mutilación subrayar esa actitud de intercesión, pidiendo misericordia por esa raza humana, tan huérfana de ella" [4].

9. LA ENTRADA A LA MADRE IGLESIA

Conoció en una oportunidad al Padre O'Connor, de la parroquia de Keighley, que le impresionó por su sensatez, sentido común (buen sentido), conocimientos generales e inhibición para encarar la realidad. En él se inspiraría para escribir las novelas del Padre Brown. Aunque tardaría G. K. unos años más para realizar con este sacerdote su Confesión general y pública manifestación de fe católica.

Más allá de la motivación más importante que motivará su conversión, sin duda la FE SOBRENATURAL dada por Dios, hay una serie de hechos naturales que Chesterton destaca y, que sin duda sirvieron, al menos como base psicológica, para su acercamiento a la Fe.

Ya habíamos dicho cómo durante su juventud recibió una educación religiosa imperfecta, puritana, basada principalmente en formas exteriores, y que en los años siguientes pasó a ser un escéptico; sin embargo, pareciera que hubo dos doctrinas o dogmas (estrechamente ligados entre sí, por otra parte), que

[4] Cfr. Ibidem, pág. 292.

siempre estuvieron cerca de su corazón, y a los cuales nunca Chesterton les cerró las puertas: el dogma de la caída y el de la Encarnación. Ambos terminarían por llevarlo a la verdadera Fe.

Decimos el dogma de la caída, porque en aquellos tiempos, en Inglaterra, existía un exagerado optimismo en las fuerzas del hombre y en su bondad natural, y como lógica consecuencia y contrapartida el pesimismo, según ya lo expresamos oportunamente. "La teología Católica pone remedio a este dilema, debido a que se sabe mover en dos niveles: el nivel de la Creación, por el que todo lo creado es bueno, y el nivel de la Caída, por el cual el hombre introduce el mal y el desorden en el mundo y en sí mismo" [5]. De ese modo, la teología católica consigue "unir lo que el mundo desune", establecer esa distinción real que evita caer en extremos. Por ello, dirá también G. K. que le llamará la atención "el conocimiento ontológico y teológico del mal que encontró en el catolicismo; no sólo del Bien, sino del Mal y eso gracias al conocimiento católico sobre la realidad de la Caída".

El otro gran tema está estrechamente ligado con este, y es el de la Encarnación del Verbo, que es justamente el único remedio contra la caída original. Y eso es justamente lo que el puritanismo no puede alcanzar, ya que al pretender un angelismo en el hombre, está despreciando ese sublime Misterio de la Encarnación, por el cual Dios se anonadó a sí mismo. De ahí otra clara actitud que lo llevó al catolicismo, la del agradecimiento de los dones y beneficios de Dios, que son puramente gratuitos y no debidos, actitud que sólo encontró en la Iglesia Católica, y la de poder desembarazarse de sus pecados, por el don gratuito del Sacramento de la Penitencia. Esa gratuidad de los dones recibidos de Dios, y el respectivo reconocimiento de ella, lleva a considerar a Dios como el Bien y la Verdad Supremos, y a tener una visión universal de la realidad, como de una Verdad compuesta de pequeñas verdades, y un Bien compuesto de pequeños bienes, aunque reconociendo la existencia de las mentiras y de los males, como añadidos a ese panorama, por causa de la Caída.

Producto de aquella visión universal de la realidad basada en una única y Suprema Verdad, son una filosofía y teologías cristianas totalmente racionales, más racionales que cualquier otro esquema formulable, y que no hace más que reafirmar el sentido común, porque además de ser racional, es realista por la Encarnación. Es el único credo, la única espiritualidad, el único misticismo, que hace al hombre sensato.

Cita Chesterton en su Autobiografía una conversación man-

[5] Cfr. Chesterton, Sto. Tomás de Aquino, Cap. 4.

tenida con un amigo suyo quien le decía: "La única dificultad que me impide hacerme católico es que me parece que no creo en Dios. El resto del sistema católico es tan evidentemente superior a todo lo demás, que no puedo imaginar que nadie pueda dudar acerca de ello" [6].

Al faltarles la Encarnación, todas las demás religiones plantean un divorcio entre lo sobrenatural y lo natural, que termina olvidando la Fe, y antinaturalizando y pervirtiendo el orden natural; en el catolicismo, en cambio, el sistema religioso protege la vida cotidiana. Así la Caída y la Encarnación evitan caer en dos grandes pecados contra la Fe: el orgullo de los falsos optimistas, y la desesperación de los pesimistas.

10. CONCLUSION

Para concluir hemos de referirnos a lo que se expresa en el título de este pequeño trabajo. Sin duda, la vida de Gilbert K. Chesterton fue una gran aventura, como son grandes aventuras las vidas de todos los grandes. Y no fue una gran aventura por haber corrido grandes riesgos físicos ni por haber realizado "hazañas" de esas que se ven en cine y dejan estupefacto al hombre moderno, sino que hizo más que eso; vivió la gran aventura de lo cotidiano, pero no cotidianamente; vivió la rutina de la lucha que todos los días tiene un cristiano contra el mal, pero no la vivió rutinariamente; sino como un caballero que día tras día, con todas sus ansias, se decide a luchar.

Desde los difíciles años de su juventud en los cuales el demonio, según propio testimonio, lo acometía en su propia casa (refiriéndose a la imaginación), hasta los años en que adulto y triunfador en aquel combate, usa su poderosa inteligencia para desbartar y ridiculizar las argumentaciones de los encumbrados sofistas de su tiempo.

Vivió una gran aventura, y la vivió como un gran avenrero; y como los grandes aventureros, supo disfrutar en su justa medida de las alegrías de la vida, aún en las cosas más insignificantes, como el compartir una cerveza con sus amigos, o bromear con ellos como si fueran chiquilines; y también supo, cuando correspondía, soportar pacientemente las tribulaciones y tristezas. En definitiva, hizo una apología del sentido común (entendido como buen sentido). Prefirió aceptar la realidad de la Creación antes de intentar crearse vanos mundos propios. Como él

[6] Cfr. Autobiografía, pág. 176.

mismo dice en una oportunidad, el filósofo moderno prefiere inventar un mundo propio aduciendo que el mundo real es salvaje e injusto, y terminan elaborando un proyecto mucho más salvaje e injusto, como es el caso de todas las ideologías que intentan ser llevadas a la práctica.

Defender el sentido común en el siglo XX sin duda puede catalogarse como una gran aventura, aventura que vale la pena correr porque el triunfo es seguro, aunque el mundo nos crucifique. Finalmente, sabemos que gracias a Nuestro Señor hecho hombre, nos espera la Resurrección después de la Cruz.

Ciertamente, Chesterton es un gran ejemplo de la loca y hermosa aventura de la Cruz.

CARLOS D. PEREIRA

LA BENDICION DE LOS UNIFORMES *

Cadetes de 1er. curso, noveles cadetes de la Patria:

Vamos a invocar con toda piedad y fervor a Dios para que bendiga vuestros gallardos uniformes sanmartinianos.

Dios lo va a hacer porque os ama entrañablemente y lleva a cada uno de vosotros escrito en su corazón de Creador y Padre.

Grabad esta idea: "Es Dios que bendecirá tu uniforme"... El sacerdote es un simple instrumento visible que Dios ha dispuesto le preste su voz y su persona.

Dios bendecirá tu uniforme; el de cada uno; como quien habla con cada uno separadamente, particularmente, uno por vez...

Dios conoce tu nombre y tus sueños...

Tu alma limpia que se abre como un nacimiento nuevo a la vida consciente y responsable.

* Bendición de uniformes de los cadetes de la promoción 48 del Liceo Militar General San Martín el día 24 de mayo de 1986.

Vestir en el alborear de la vida un uniforme de milicia de tradición católica, supone un alma noble y elevada, es señal de grandeza de alma y nobleza de carácter.

Bendecir un uniforme vestido por un adolescente es un acto de genuina belleza moral y de jubilosa alegría para el corazón. Tiene el encanto de un amanecer de primavera, de dulces promesas y la esperanza de tiempos honorables... Por estos motivos todos los presentes sentimos el gozo interior y señalamos este día como un día festivo.

El uniforme es vestido de vuestro cuerpo, como el cuerpo es vestido de vuestra alma.

Sin el cuerpo el alma no puede expresarse.

El alma está naturalmente orientada hacia Dios y el cuerpo le ayuda a realizar —expresar— su alabanza, servicio y entrega al Creador: las manos que se juntan, la señal de la cruz que se traza, la rodilla que se dobla, muestran la adoración y el amor.

De una manera parecida, el uniforme cuyo nombre más profundo es hábito porque se hace uno con la persona que lo lleva y hasta piel en el de verdadera vocación militar, traduce un sentido de la vida, una opción realizada; y por lo mismo el que lo viste indignamente, o mejor, lo usurpa, porque en su interior no vive la vocación al honor y al sacrificio, merece las palabras lapidarias del caballero de las dos milicias Ignacio de Loyola. ¡Ser vituperado como indigno caballero...!

Alguien ha señalado la semejanza entre las virtudes del caballero militar y las evangélicas: el uniforme dice: dedicación, obediencia racional, vida dura, creer y olvidarse de sí mismo... La consigna del soldado de Cristo es: el que quiera seguirme, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame!...

La espada y la cruz están perfectamente entrelazadas cuando el que la ciñe es fiel a su bautismo.

El uniforme recibe la bendición, la cual permanece en él hasta que se destruye. Por ello se constituye en una ayuda espiritual para el que lo viste —contra los peligros del alma y del cuerpo— y a la vez en un admonitor, que por encima de las llamadas cualidades profesionales, exige un estado de vida peculiar, de consagración a la Patria o sea al prójimo, un modo de vivir el primero y único mandamiento pues los encierra a todos: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y a tu prójimo como a tí mismo.

P. Atilio Fortini, S. J.

EL ORDEN EN LA TIERRA Y LA INGENIERIA *

1. Creación

Por la tierra entendemos parte de la Creación, externa a nosotros.

Por otro lado, según dice el Padre Soria, "Dios es el bien común por orden al cual se constituye la ley eterna, que es el dictamen de la razón divina que ordena los actos y movimientos de todas las criaturas produciendo el orden universal, el orden del universo" [1].

Además, San Agustín dice: "...la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas" [2].

Capacidad cognoscitiva y apetitiva

El hombre ha sido dotado por Dios de intelecto, entendimiento, inteligencia y voluntad libre. San Agustín en el libro Del Orden dice: "Razón es el movimiento de la mente capaz de distinguir y enlazar lo que conoce; guiarse de su luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes, es privilegio concedido a poquísimos hombres: y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en lo exterior entrar en sí mismo" [3].

Por medio de los sentidos el hombre capta vestigios singu-

* Texto de la ponencia presentada al Simposio sobre "El descubrimiento del orden", desarrollado los días 5 y 6 de noviembre de 1984 organizado por OIKOS en Buenos Aires.

1 Fray Carlos Soria, O.P., Comentarista del Tratado de la Ley en general, Suma Teológica, qq. 90 a 114.

2 San Agustín, *Del libre albedrío,* BAC, Madrid, Tomo III, 3ª ed., 1963, p. 217.

3 San Agustín, *Del Orden,* libro 2º. cap. XI, BAC, Madrid, Tomo I, p. 767.

lares del mundo exterior a él, pero es por medio del entendimiento que adquiere la noción de unidad, o sea del orden que existe en ese mundo exterior; capta que las cosas están hechas de la nada, con su materia y su forma, y que tienen una causa final. Causa es, como dije en otra parte [4], todo principio del ser, del cual depende realmente, de alguna manera, la existencia de un ente contingente. Según que la causa pase a formar o no parte de lo causado, como principio estructural interno, se distinguen las causas intrínsecas y las causas extrínsecas. Las primeras son la materia y la forma, que constituyen el ente total del cuerpo con su comunicación recíproca, y la extrínseca es en primer lugar la causa eficiente, causa en sentido estricto, la cual por su acción produce un ente que en cuanto producido recibe el nombre de efecto.

Además señalamos antes la existencia de la causa final, que dice que toda acción está determinada en último término por un fin, cuyo valor conocido y querido atrae a la causa eficiente.

Una explicación filosófica completa del ente intramundano debe plantear el problema de la causa en todas estas direcciones. Pero la filosofía moderna ha tomado una actitud solamente científico-natural, orientada según la física clásica y por ello se ha restringido la consideración de las causas solamente a las conexiones causales eficientes.

Ciencia moderna

Es decir que muchos de nuestros científicos en particular y la ciencia moderna en general, no considera la totalidad de las causas. Solamente conoce las causas eficientes y, aún más, esta noción de causa fue sustituida por la de función matemática, que dice solamente que dos fenómenos físicos se conducen de manera que la variación de uno corresponde a la variación del otro, en una relación expresable numéricamente.

Al olvidarse de la filosofía realista, la ciencia moderna tuvo dificultades con el concepto de probabilidad, que la llevó a decir que no existe causa ni orden sino sólo un azar. Sin embargo, en la misma teoría de la probabilidad, pueden encontrarse nociones como la de universo estadístico y ley de probabilidad, que muestran una forma peculiar de la causa eficiente, pero no se puede seguir de ello que no exista el orden.

Además el olvido de que debe considerarse la totalidad de las causas, en particular de la causa final, ha llevado a la espe-

[4] Mario Claudio Fuschini Mejía, *La Hidrología como Ciencia*, Asociación Argentina de Geodestas y Geofísicos, Mar del Plata, 1982.

cialización de las ciencias, que en el siglo pasado y principios de este siglo fue excesiva, adquiriendo el hombre conocimientos parciales del comportamiento de los cuerpos, que son evidentemente insuficientes y, por ello, últimamente, se procuran enfoques "multidisciplinarios" con grandes tareas de coordinación entre las distintas especialidades.

Causa final

Ello sin embargo no alcanza ya que, como veremos, para poder actuar sobre el medio es esencial conocer la verdad completa y ella estará dada por la sabiduría, donde se incluye la causa final, pues, como dice San Agustín, si "...lo que hace al hombre superior a las bestias, mente o espíritu, domina en él y tiene sometido a su imperio todo lo demás de que consta el hombre, entonces es cuando se halla perfectísimamente ordenado..."; y más adelante dice que "...cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma entonces, y sólo entonces, es cuando domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos era la ley eterna" [5].

Grados inferiores en la escala de los seres

Al captar con la mente la unidad de la creación, con su belleza, incluimos en ella justamente que haya grados inferiores en la escala de los seres, que están ordenados en distintas jerarquías. Dice San Agustín al respecto: "...en la misma tierra hay tanta diferencia entre sus diversas partes, que nada de cuanto pertenece a la hermosura de la tierra puede concebir nuestro espíritu que no haya sido hecho en su totalidad por Dios, Creador de todas las cosas; porque desde la parte más feraz y amena hasta llegar hasta la más árida e infecunda, se pasa por una gradación media tal, que sería osado atreverse a juzgar desfavorablemente ninguna de ellas, a no ser comparada con otra mejor" [6].

Vale la pena recordar que frente a Dios, que es la causa primera, las causas mundanas son las causas segundas, y por otro lado el hecho de que las relaciones del ser se nos descubran sólo por el paulatino avance de la ciencia, es un hecho fundado en la peculiaridad de nuestro entendimiento que no tiene como característica una visión intelectual simultánea de la realidad sino el avance por razonamiento discursivo.

Progreso de la Ciencia

En el mismo lugar dice San Agustín: "Puede haber en la

[5] San Agustín, *Del libre albedrío*, ed. cit., cap. VIII.
[6] Ibid, cap. X, p. 335.

naturaleza cosas que jamás puedes llegar a imaginarte, pero no puede dejar de haber nada que a ti se te ocurra razonablemente que debería haber...".

Vemos así, genialmente expresado, el progreso de la ciencia. En mi libro sobre la Singularidad Geográfica Guayraense [7] está desarrollado el concepto de error científico y de avance de la ciencia, que no repito ahora. También en el libro "La Contaminación Ambiental" [8], "La contaminación de la naturaleza por la acción modificadora del hombre" está tratado con más detalle este tema.

Como resultado de las actividades intelectuales que indiqué anteriormente, el hombre "descubre" las relaciones entre las cosas y le da el nombre de ley científica; por supuesto me remito a lo que dije antes, a saber, que lo que se descubre científicamente es la expresión numérica de la causa eficiente, que no es toda la verdad. Puede conocer también otras relaciones ontológicas y a dicho conocimiento lo llamaremos sabiduría.

2. El hacer y el obrar

La ingeniería

Esta es una actividad humana cuyo rasgo distintivo se encuadra en el hacer y el obrar. Al respecto, dice Santo Tomás: "El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que deben hacerse. Ahora bien, el bien de estas cosas depende no de la disposición del apetito humano, sino de la misma bondad de la obra realizada, pues el elogio de un artista en cuanto tal no depende de la voluntad que pone en la obra sino de la cualidad de ésta" [9]. Más adelante, en el Art. 4 de la misma Cuestión 57, averiguando si la prudencia es una virtud distinta del arte, que es también una virtud intelectual, indica: "Donde hay diversa razón de virtud se dan virtudes distintas ...ahora bien, el arte sólo da la facultad de obrar bien, pues que no dice relación alguna al apetito. La prudencia, por el contrario, da no solamente la aptitud para obrar bien, sino también el uso de tal aptitud; dice, en efecto, relación al apetito en cuanto que presupone su rectitud. La razón de esta diferencia está en que el arte es 'la recta razón en la producción de las cosas', mientras que la prudencia es 'a recta razón en el obrar'" [10].

[7] OIKOS, Buenos Aires, 1978.
[8] OIKOS, Buenos Aires, 1979.
[9] Santo Tomás, *Suma Teológica* I-II, q. 57, art. 3, ed. BAC, Madrid, Tomo V, p. 274.
[10] Ibid, art. 4, p. 217.

En el texto recién citado el Santo cita a Aristóteles, señalando la diferencia entre el hacer y el obrar, entre el *facere* y el *agere*. El primero es una acción que pasa a la materia exterior, el segundo es acto que permanece en el agente. Más adelante dice: "...la perfección y rectitud de la razón en materias especulativas depende de los principios, a partir de los cuales hace ella sus deducciones; así la ciencia depende, lo hemos dicho ya, del entendimiento, que es el hábito de los principios y los presupone, mas en los actos humanos los fines juegan el mismo papel que los principios en las materias especulativas, como dice Aristóteles. Por eso la prudencia, que es la recta razón en el obrar, requiere en el hombre buena disposición acerca de los fines y esto depende de la rectitud del apetito. De ahí que la prudencia exija la virtud moral que rectifique el apetito. Por otra parte, el bien de la obra de arte no es el bien del apetito humano, sino el de la misma obra artística, por eso el arte no presupone rectitud de apetito".

Más adelante, en el Artículo 5, indica: "Lo verdadero del entendimiento práctico se toma en distinto sentido que lo verdadero del entendimiento especulativo, como ya dijo Aristóteles. Porque la verdad del entendimiento especulativo depende de la adecuación del entendimiento a la cosa. Y como tal adecuación no puede tener lugar de una manera infalible entre el entendimiento y las cosas contingentes, sino sólo con las necesarias, ningún hábito especulativo sobre la materia contingente es virtud intelectual, sino sólo los que versan acerca de materia necesaria. Por otra parte, la verdad del entendimiento práctico depende de la conformidad con el apetito recto, conformidad que no tiene lugar tratándose de cosas necesarias, que no son realizadas por la voluntad humana, sino sólo respecto a las contingentes que pueden ser hechas por nosotros, ya sean acciones humanas internas, ya obras artísticas externas. He aquí por qué solamente acerca de materias contingentes se señala virtud en el entendimiento práctico: el arte en orden a las cosas realizables, y en orden a las cosas operables la prudencia" [11].

El Padre Victorino Capanaga afirma que "una de las mayores aberraciones es la separación de la moralidad y la cultura" [12]. Dice más adelante: "contra esta peligrosa tendencia San Agustín enlaza fuertemente la cultura y la moral, el conocimiento y el amor. La ética forma parte del sistema orgánico e integral de la investigación de la sabiduría. La verdad no es logro del puro esfuerzo especulativo sino del hombre completo".

[11] Ibid, art. 5, p. 221.

[12] P. Victorino Capánaga, nota nº 17, p. 807, al libro II "Del Orden" de San Agustín, ed. cit., p. 807.

La obra de ingeniería

En forma inmediata es evidente que la obra de ingeniería es una ordenación inteligente de las cosas del mundo exterior, conocidas por medio de las leyes físicas, para obtener un efecto en ese mundo exterior y también según las mismas leyes físicas. Pero esta definición no incluye referencia alguna a la causa final por la cual deben hacerse las obras de ingeniería. Convienen, para ello, estudiar la ley.

La Ley

Recordemos que los principios interiores de nuestros actos son el entendimiento y la voluntad, y por otra parte la ley moral es el principio extrínseco formal de los actos humanos.

Hemos hablado ya de la ley eterna y tenemos que recordar la ley participada y creada que es la ley natural, innata. Además, como leyes positivas o establecidas, están la ley positiva humana y la ley positiva divina.

San Agustín, en su libro "El libre albedrío", indica que la ley humana, que tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite y deja impunes muchos actos que castiga la Providencia divina y, además, que del hecho de que la ley humana no alcance a todo, no se sigue que deban reprobarse sus determinaciones [13]. Esa ley humana es ley temporal, de modo que aunque sea justa puede modificarse debidamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos; esa ley temporal será justa y legítima en cuanto esté fundada en la ley eterna, a la que antes aludimos.

Bien común y bien propio

Conviene recordar también que San Agustín llama "buena voluntad" a la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la sabiduría; afirma asimismo que "cuando la buena voluntad que es un bien de los intermedios, se une al bien inconmutable y común a todos no propio de cada uno, como es aquella verdad de la que hemos hablado largamente sin que hayamos dicho nada digno de ella, entonces posee el hombre la vida bienaventurada, y esta vida bienaventurada, es decir, los sentimientos afectuosos del alma, unida al bien inconmutable es el bien propio y principal del hombre".

Ley Natural

Por otra parte, después de hablar de la ley eterna, recordamos que la ley natural dirige también el orden humano pero

[13] Cf. *Del libre albedrío*, ed. cit., p. 211.

sólo en el plano natural, ordenando la vida de los hombres en todos sus aspectos, interiores y exteriores, a la bienaventuranza natural que es su bien común.

Ley humana

La ley humana es una derivación de la ley natural y como una concreción del orden moral creado por ésta. Su contenido se reduce a la ley natural, aunque sólo mira a una bienaventuranza limitada, a un bien común limitado dentro del marco de una sociedad concreta, con determinados hombres y con características muy peculiares, que no pueden agotar la bienaventuranza del hombre.

Bien común político

La paz y la unión vienen a ser el bien común inmanente de la sociedad política y son el objeto más propio de la ley humana positiva.

No olvidemos tampoco lo que dice Santo Tomás que la ley es un dictamen, algo imperativo, fruto del imperio de la razón, que presupone un acto de la voluntad. El imperio es esencialmente de la razón porque implica un *orden* que se intima o denuncia y ordenar intimando es propio de la razón.

Razón práctica-prudencia

Dice también el Padre Soria, en la obra citada, que la razón común que dicta las leyes no puede ser otra cosa que la razón práctica del gobernante con auténtica autoridad, razón revestida de la prudencia gubernativa. Es, pues, la prudencia gubernativa por su acto de imperio la que crea o produce esas proposiciones universales que son las leyes. Conviene recordar con San Agustín en la obra citada, que la prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apetecer y las que debemos evitar.

Es decir, que el gobernante en el acto de legislar tiene que conocer por su razón, el bien y el mal, para sí y para su pueblo, y dictar la ley por medio de su voluntad para que se obtenga el bien. Si así no fuera, ello no sería una ley sino una iniquidad, como dice Santo Tomás.

El Voluntarismo

Toda esta arquitectura intelectual ha sufrido un embate gravísimo desde la época de Rousseau quien al decir que la ley es sólo el producto de la voluntad, sea la del gobernante o la general, institucionaliza la arbitrariedad, el desorden y por supuesto

no tiene sentido la palabra bien, ni bien común. Ello ha sido grave y aún hoy es muy grave, por el gran adelanto de la ingeniería en el *facere* que, si no está regulado por el *agere* (la prudencia en el obrar), puede traer, como ha traído, desgracias comunes a la sociedad, de ninguna manera justificadas por los deseos satisfechos de algunos de los hombres arbitrarios que dictaron esa ley, que de todas maneras no acceden, ellos tampoco, al bien común.

3. Tecnocracia

También existe el peligro de subordinar el hacer a la técnica como es notorio en la época que vivimos y se expresa por medio de propagandas y mentiras que oscurecen la razón del gobernante. El resultado es un déficit de la prudencia; se ignora el *agere*, más bien no puede pensarse en la prudencia en el obrar, confundida con la cautela. El resultado es la tecnocracia.

San Agustín ya decía en su libro sobre "El libre albedrío" que el hombre que abusa de las cosas, de tal modo las ama y se da a ellas, que llega a convertirse en esclavo de aquello mismo de que debería ser dueño y señor [14]. Más adelante dice también, que no son las cosas mismas las que han de ser condenadas sino los hombres que abusan de ellas. Un ejemplo de ello es la "civilización del automóvil", bueno en sí, pero su abuso hace que prácticamente todo el hacer de un pueblo esté subordinado a su progreso.

4. División de las obras de ingeniería

Obras que causan un bien

Es la obra de ingeniería que se hace para bien de muchos y se adecua a las circunstancias, de acuerdo a la ley humana variable.

A) Un ejemplo es el dique San Roque que fue planeado en forma tal que las crecidas del Río Primero, que son depredadoras, pudieran acumularse por sobre el vertedero en embudo, que tiene la característica de no erogar más allá de su caudal máximo, mientras el agua excedente de la crecida se acumula en el embalse. La ciudad de Córdoba, aguas abajo, tiene la garantía de no ser arrasada por aluviones y con ello se consigue la tranquilidad pública. Aquí, el legislador fue prudente, pues buscó el bien co-

[14] Cf. ibid, p. 243.

mún y el constructor tuvo la virtud del arte pues la obra está bien hecha.

Por supuesto el inundar el valle del Río Primero es un mal, pero volvemos al maestro San Agustín, quien observa que no se pueden suprimir todos los males pues si ello fuera así tampoco habría algunos bienes. Lo importante es el bien común y el orden alcanzado, el modificar con objetivo humano justo, el orden de la naturaleza.

B) Otro ejemplo es el desarrollo autónomo de la ingeniería nuclear en la Argentina, cuyos esfuerzos se vieron coronados por el éxito, obteniéndose logros importantes en el conocimiento de la materia y en las técnicas por usar. El bien común del grupo científico, pero también de toda la Nación, es que ese *facere* no está subordinado a condiciones extranjeras que pueden impedir el *agere,* o sea el recto obrar que implica el uso de esas técnicas para la producción de energía, isótopos, etc. y aun elementos de seguridad que incrementan el bien común. Sería lamentable que en un acto de imprudencia se pudiera impedir el progreso de dicha actividad nacional.

Obras que se deben hacer para obtener el bien

A) Otras veces la razón humana conoce que en la naturaleza hay un orden defectuoso que puede modificarse por una obra de ingeniería, según los conocimientos y potencialidades actuales. La prudencia en el gobernante exigirá que por medio de leyes se obligue a la población a hacer el esfuerzo para construir esa obra necesaria, pues no puede omitirse esa construcción sin causar un mal. Por ejemplo, un déficit en la habitabilidad de las costas de los ríos. Es por ello, por ejemplo, que se deben construir las defensas de las ciudades costeras del Paraná, pues ese río, alterado por las deforestaciones y obras brasileras, resulta peligroso, como lo mostró la última inundación, y no es justo ni prudente decidir que todas las poblaciones, junto con su historia y amor a sus antepasados (como alguien del Gobierno dijera en esa oportunidad), sean desplazados cuando existe la posibilidad de obras de ingeniería capaces de reordenar el medio. Que esas obras cuesten en el plano económico y que sea justo que las paguen los alteradores del orden del Brasil, es otro problema que el gobernante habrá de resolver teniendo como mira el bien común.

B) Otro ejemplo de una obra de ingeniería que debería hacerse es el trasvase de las aguas dulces del Río Negro al Río Colorado, que tiene aguas salobres; así fue planteado en un estudio y tratado interprovincial correcto en su carácter técnico y justo en orden al bien común; desgraciadamente el gobernador actual de la Provincia de Río Negro ha decidido que esa obra no se

hará por un acto que se puede calificar de egoísta, o sea contrario al bien común. Este es otro ejemplo de una obra de ingeniería que debe hacerse para el bien común; al no hacerse, deja de obtenerse dicho bien.

Obras que causan un mal

Veremos ahora las obras de ingeniería que pueden causar un mal. A ese triste resultado puede llegarse, según estén mal hechas de acuerdo a las reglas del arte *(facere)* o hechas con un fin equivocado *(agere)*.

Errores en el hacer

Ejemplo de este tipo es el Canal Mitre, donde faltó el justo conocimiento del movimiento de sedimentos en el Río de la Plata; el planteo de la obra en sí busca el bien común, pero él no se obtiene por defectos en la construcción.

Otros ejemplos de errores en el hacer son: los loteos en los cauces de los ríos sin conocer la geomorfología y lo que está pasando con el Río Quinto, las fábricas construidas sin estructuras de depuración, que causan la contaminación; los malos laboreos de la tierra, que causan erosión.

Todos los ejemplos en esta materia permiten ver que se puede obtener el bien común, el orden cívico, afinando el cuidado en el arte de construir.

Errores en el obrar

Cuando el legislador que decide la obra de ingeniería no persigue el bien común universal, la paz, etc., la obra de ingeniería, aunque esté bien hecha, puede ser causa de mal. Ya lo decía San Agustín en la obra citada: "De un modo aprecia la razón las cosas y de otro muy distinto las aprecia la utilidad. La razón las juzga a la luz de la verdad para así subordinar justamente las inferiores a las superiores. La utilidad se inclina las más de las veces del lado de las ventajas que proporcionan las cosas, y así se explica que, a veces, aprecia más lo que la razón le muestra que es inferior".

El ejemplo por antonomasia es la central hidroeléctrica de Itaipú, que es una obra de ingeniería bien hecha según las reglas del arte, pero que no busca el justo orden y no es un bien ni para los brasileros, ni argentinos, ni paraguayos. Los gobernantes brasileros que ordenaron la obra no tuvieron en cuenta la felicidad de los pobladores de la República Argentina y también los gobernantes argentinos, que a sí mismos se decían pragmáticos, no pudieron ni siquiera ver el bien común de Brasil y de su país,

al consentir que la obra de Corpus (que forma con Itaipú una unidad geográfica) tuviera dimensiones que no garantizaran el bien común.

Muy grave es también que el pueblo de Misiones, abandonado por la acción de sus antiguos gobernadores, promueva acciones erróneas, como la obra de Utugua-í, y acepte mansamente el planteo de Corpus en Itacuá, de donde surgirán más males para la población.

Por falta de la prudencia en el obrar *(agere)* no se ha obtenido la paz ni la tranquilidad pública y esa falta de bien común será grave para los pobladores.

En el anexo indicamos el proceso de elección del emplazamiento de Corpus en Itacuá, donde ve que es una arbitrariedad donde el bien común no ha sido tomado en cuenta.

5. Algunas causas del obrar mal

En la vida actual en Argentina respecto a éstos y otros temas cunde la confusión, producto de los ideologismos voluntaristas materialistas (marxistas o capitalistas). Un "ersatz", un sustituto del bien común, es provisto para nuestros gobernantes por el "estudio de factibilidad económica" aunque a veces se diga, como debe ser, que la economía debe estar al servicio de la política entendida como búsqueda del bien común en la acepción que dijimos más arriba. Pero, y aquí la trampa cruel en que cae nuestro país, y otros, ese "estudio de factibilidad económica", se convierte en imperativo, pues el gobernante no es libre, por sus convicciones interiores, frente al poder de las instituciones bancarias, como el BID, que de hecho deciden qué es lo bueno y lo malo que ha de hacerse en Argentina. Ese gobernante no es virtuoso, le falta la virtud de la fortaleza y sobre todo de la prudencia. Un ejemplo es Corpus, elegido en Itacuá a cota 105. Realmente es factible económicamente y eso fue lo que movió a un gobernante imprudente como el Gral. Videla a aceptarlo. Pero está muy lejos de obtenerse con él el bien común o sea la paz y tranquilidad con nuestros vecinos y entre nosotros mismos. Otro ejemplo es el Chocón, que se eligió por decreto solamente porque tenía mercado asegurado y tal era la condición de los bancos para financiarlo.

Estamos muy lejos de la época en que nuestros gobernantes hicieron por ejemplo nuestra red de caminos con miras al bien común, financiado por nosotros y, más aún, venían los financistas a nosotros buscando su lucro pero ni se les ocurría indicar qué obra era buena y no y cuál debía hacerse y cuál no.

6. Importancia de promover el estudio de la ingeniería

Quiero para finalizar dejar dicho que entiendo que se emprende el camino hacia el bien común cuando una parte de la ciudadanía, ligada por lazos de amor a la Patria, se capacita además en el arte de hacer cosas, en el "facere", en la ingeniería, pues así por esas dos condiciones podrá asesorar al gobernante virtuoso y darle oportunidad de no equivocarse en la elaboración de leyes humanas y en la toma de decisiones.

Por ello es que creo nefasta la tan publicitada "transferencia de tecnología" como única fuente de ideas para las tareas ingenieriles. Ello sólo implica la transmisión de recetas técnicas, no científicas, a los naturales del país para que hagan cosas, pero impidiendo el recto juicio sobre el fin en orden al cual se las hace, y por lo tanto la posibilidad de obrar rectamente. Muy distinto es capacitar, enseñar, transmitir conocimientos a nuestros jóvenes que también pueden idearlos e intercambiarlos con los extranjeros. Sólo así se tendrá la oportunidad de que surjan ideas y se valoren en sí mismas, y si de esas ideas surgen posibles obras, se esté en condiciones de juzgarlas por los criterios adecuados y así veremos que obtendremos la facultad de poder construir para el bien común.

LA NECESIDAD IMPERIOSA Y URGENTE DE ESTUDIAR CORPUS EN PINDOI (TRAZA GRUPO DE TRABAJO ALTO PARANA Y DISTRIBUCION DE ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA PRESA SEGUN PROYECTO GRUPO DE TRABAJO ALTO PARANA) PARA LUEGO DECIDIR OBJETIVAMENTE

1. Fundamentos

1. 1. El emplazamiento de Corpus en Itacuá fue decidido en julio de 1980 luego de un análisis según documento de fecha julio de 1980 que ampliaba otro análisis de fecha octubre de 1978 que a su vez traducía un análisis de la consultora en 1978 (en plenas tratativas) donde se descartaba de llano las cotas de Corpus 115 y 120 m.s.n.m.

1. 2. Ese análisis (el final) tiene forma ordenada pero en su contexto se aprecia una fuerte subjetividad, (una posición tomada a favor de construir en Itacuá con o sin análisis) notable pues taxativamente expresa que las comparaciones han sido hechas "favoreciendo" a Pindoí, no siendo entonces objetivas y además, de hecho, se

analizan los esquemas de obra "perjudicando" gravemente a Pindoí. En verdad perjudicando al decisor político que no puede encontrar la verdad en medio de tamaña confusión.

1. 3. Ello es así pues no dispone de los resultados de trabajos en el terreno, en especial topografía y perforaciones, hechos en número y calidad tal que permitan cálculos consistentes de volúmenes de obra y por consiguiente de precios. Es notable que entre el informe de 1979 y el de 1980 del Departamento Técnico no se hicieron perforaciones ni relevamientos en Pindoí y sólo se progamaron y se realizaron en parte, a la fecha de la decisión, en Itacuá. Aún así se cambian los volúmenes estimados de obras que no por ello dejan de ofrecer una notable incertidumbre que los hace inaptos para fundar una decisión que no sea arbitraria.

1.4. Por otro lado el análisis que se hace en Pindoí se circunscribe a la traza aguas abajo de las islas, que se eligió provisoriamente en 1974 por HARZA y esta empresa se empecina en no considerar la traza que se desarrolla aguas arriba de la isla grande de Pindoí, y ello sin dar ninguna explicación a pesar de haberlo solicitado un asesor de la COMIP de seriedad, experiencia y capacidad notables como es el Ing. Borus.

Como, con muy fundada presunción, basada en los estudios del Grupo de Trabajo Alto Paraná (1972), las condiciones geológicas y topográficas de Pindoí mejoran allí notablemente, la comparación entre Pindoí e Itacuá pierde validez al perder objetividad, pues uno de los términos no está analizado a fondo.

1. 5. Además, entre los ítems que el Departamento Técnico de la COMIP analiza para fundar su elección de Itacuá en vez de Pindoí, está la producción de energía eléctrica. Pero analiza solo una forma por demás arbitaria de producirla asignando a la represa de Corpus un empuntamiento excesivo, llegando a cortar el río Paraná a 0 m^3/seg y luego, el mismo día, a hacerlo funcionar con caudales de 21.600 m^3/seg. o 37.440 m^3/seg. Ello es contrario a la prudente práctica ingenieril de usar sobre todo la enorme energía de los ríos de llanura, con posibilidad de electrificar la zona aledaña más que la potencia, que solo se podrá usar en los centros grandes de consumo. Ello por el gran impacto aguas abajo y arriba de las alteraciones inducidas en el río, su fondo y sus márgenes.

El argumento de que se podrá usar Yacyretá como compensadora no es válido pues lo cierto es que se prevé producir desniveles de dos metros en Posadas, en el borde del lago que ya inunda su ejido urbano. Lo indicado, de que se cumplen los parámetros del tratado de Puerto Stroessner tomados como "normas internacionales", indica desconocimiento de que esos parámetros son una medida del sacrificio, no gratuito, que Argentina hacía de su medio hídrico para obtener Corpus a 120 metros, y aún así, tomados de un análisis cuidadoso del régimen de niveles hídricos en el lugar geográfico Puerto Iguazú. Dos metros por día en Iguazú no es lo mismo que dos metros por día en Posadas. El que en el tratado se hayan calificado esos parámetros de "internacionales" y vinculados a la navegación es anecdótico, probablemente por conveniencias de apariencias diplomáticas pero no puede ser norma constante lo que geográficamente no es constante.

Con estos fundamentos, la pretendida superioridad de Itacuá frente a Pindoí desaparece y con ella todos los demás argumentos, pues en el informe del Departamento Técnico de la COMIP de 1980 que sirvió para la elección del lugar se indica que, "las diferencias anotadas en los costos no son relevantes" y que lo que a su juicio determina la elección de Itacuá es la mayor producción de potencia y energía, el poder ampliar la central (para más potencia) y la capacidad de usar a Yaciretá con compensador. Argumentos que tienen las fallas antedichas y no alcanzan para justificar la elección.

1. 6. El informe del Departamento Técnico habla de la inundación y compara a la producida por Itacuá, restándole la producida por Yacyretá, con la producida por Pindoí. Pero sólo se ocupa del número de hectáreas y su valor crematístico según sean las "mejoras" (el bosque natural no es mejora para dicho Departamento). No se ocupa del impacto ecológico, social ligados a la situación geográfica. Por ello el desmedro de Itacuá frente a Pindoí es minimizado al expresarlo sólo en su valor dinero, tanto que como vemos en 1.5 el Departamento Técnico lo suma al conjunto de "diferencias de los costos no relevantes". Ello no alcanza para una elección de esta magnitud y proyección que entonces debe reverse. Más abajo abundaré sobre el tema inundación inducida.

1. 7. En cambio el informe del Departamento Técnico y el de la empresa HARZA que sirvieron de base para la elec-

ción del sitio del emplazamiento, que debe reanalizarse, ignora totalmente el artículo 5 h del Tratado del 19 de octubre de 1979 que al vincular los valores de los elementos consignados en los incisos 5a, 5b, 5c, presupone que las partes tengan estudiadas sus posibles variaciones. Es decir, que como puede darse el caso de que el número de turbinas de Itaipú (5c) se aumente, es posible sea necesario negociar con la posibilidad de que la cota de Corpus (5a) se deba aumentar. De hecho ya se da el caso al anunciar la República del Paraguay y el Estado Federativo del Brasil, su decisión de instalar 20 turbinas en lugar de las 18 pactadas, aunque se las llame "de reserva".

Por lo anterior se debe analizar cómo funciona cada sitio entre los emplazamientos previstos para Corpus a cotas 115 y 120. Luego, entonces, construir la presa a esas cotas si se renegocia el tratado en ese sentido o proyectarla para construirla posible de recrecimiento, si se postergan las negociaciones. Pero la aptitud del lugar debe analizarse antes de elegir el lugar y más aún constituir un ítem de primera importancia en la decisión a tomar, pues está en juego un tratado internacional, que aunque puede renegociarse, y creo que debe renegociarse, es de cumplimiento obligatorio mientras dure su vigencia. No vale entonces aducir llegado el momento, que "razones técnicas" impiden recrecer la presa pues se pueden prever con antelación.

Es muy probable que la inundación producida por Corpus en Itacuá recrecida, sea intolerable y en cambio en Pindoí (traza G.T.A.P.) sería casi imperceptible, pues Pindoí justamente es la boca del cañón de paredes abruptas.

Por ello, como la comparación no está hecha, creo que no es válida la decisión de construir Corpus en Itacuá y solo debe tomarse después de efectuado el análisis antedicho.

1.8. Anexo a la presente los tres informes del asesor de la COMIP Ing. Adriano Borus del 19 de marzo de 1979, 23 de marzo de 1979 y 21 de julio de 1980, que este brillante profesional produjera para la Delegación Argentina y que tuvo la gentileza, hace años, de proporcionármelos.

En esos informes se podrá ver, con más detalle, el análisis de las objeciones que he desarrollado más arriba, excepto la tratada en 1.7 que sin embargo está contemplada en las recomendaciones de ampliar la topografía en el informe del 19 de marzo de 1979.

Considero de importantísimo valor las conclusiones de este profesional, distribuidas a lo largo de sus tres escritos sobre la inconveniencia técnica de decidir el sitio Itacuá con faltas graves en la comparación con Pindoí y sus recomendaciones de qué debía hacerse, antes de decidir.

Como lo mismo se decidió, este profesional renunció a su cargo así como otros dos asesores.

2. Conclusiones

2. 1. Por todo lo antedicho creo que queda claro que la comparación, por sus faltantes, puede considerarse nula. Pues para comparar dos posibilidades de una acción buscando el mismo efecto, el método debe ser analítico, pero si esa acción se desarrolla sobre la naturaleza física, además debe ser objetivo y sobre todo el análisis debe llevarse al mismo grado de detalle en cada una de las dos posibilidades. Posibilidades que, si en sí mismas incluyen variantes (como la traza antes o después de las islas en Pindoí) deben analizarse todas con el mismo detalle, pues no hacerlo es tomar una decisión total con fundamentos parciales, lo que es arbitrario y peor aún, si quien desecha una variante es un técnico contratado, está impidiendo el uso de su libertad al negar la información al responsable político, lo que también es arbitrario, hace caer en la arbitrariedad y conduce al error. Entonces la decisión debe revisarse, llevando las variantes a un grado de análisis equivalente y luego decidir el sitio donde se erigirá Corpus. Entiendo que Corpus debe hacerse cuanto antes (según las posibilidades nacionales que no creo lo permitan antes de adelantar sustancialmente en Yacyretá), pero debe hacerse con justicia. Es decir, evitando los errores que lleven a sufrimientos inmerecidos a algunos, en vez de satisfacciones honestas para todos y por ello es urgente proceder a los trabajos que diré después, para que en un año, o poco más, se tengan los proyectos en ambos lugares y según los valores nacionales, provinciales e internacionales, se pueda decidir con fundamento objetivo.

2.2. A pesar de lo antedicho, de lo cual estaba informado el Gobierno del General Videla y sus colaboradores de Cancillería, embajadas y delegaciones, tomó esa decisión de tanta gravedad para la Nación, la Provincia y las rela-

ciones internacionales, sin por supuesto, debate público ordenado y fundamentado. Es un claro ejemplo de abuso de autoridad de carácter dictatorial.

No creo que, disponiendo ahora de libertad para fundamentar opiniones, de tiempo para desarrollar sus consecuencias y de buena fe para proceder en las acciones decisorias, se deba proseguir con lo fundamentado en esa decisión, que falla por la base y sí, proceder de inmediato a los estudios, reflexiones, opiniones y discusiones que permitan construir Corpus con justicia lo más urgente que se pueda.

3. Situación actual y acción propuesta

3. 1. Veremos en lo que sigue la situación actual, y qué debe hacerse para llegar a un grado de comparación basado en la verdad objetiva.

3. 1. 1. Situación actual, agosto 1984:

El proyecto Itacuá ha sido terminado a cota 105 según informan los periódicos. No creo que se haya contemplado su recrecimiento eventual.

El proyecto Pindoí está en grado de anteproyecto en la traza de la consultora HARZA desde 1974, con evaluaciones posteriores sin ir al terreno.

En la traza del Grupo de Trabajo Alto Paraná están las perforaciones y relevamientos hechas en 1972 y un esquema de las construcciones. El estudio hidráulico del cauce aguas arriba se puede considerar adelantado.

3. 1. 2. Qué debe hacerse:

Llevar los estudios básicos topográficos y geológicos a los límites que indicara el Ing. Borus en sus notas anexas, por lo menos. Pero como el estudio Itacuá ha sido adelantado más, colocar el estudio Pindoí en el mismo grado de detalle.

3. 1. 2. 1. Se debe proyectar Pindoí a 105 metros en la zona de la traza G.T.A.P., delante de las islas y analizar un esquema que desde la margen izquierda a la derecha disponga sucesivamente de: esclusa, casa de máquinas, vertedero de grandes excedentes. El esquema del G.T.A.P. deberá variarse según la topografía, observando lo hecho en Itaipú pero buscando ingeniarse para no interrumpir la navegación o

interrumpirla lo menos posible. Se debe proyectar el funcionamiento de la central como de "pasada", con un muy leve empuntamiento tratando de no bajar de 0,60 ó 0,70 el coeficiente de utilización de las máquinas. Se deben proyectar las estructuras para funcionar a 110, 115 y 120 metros y también se debe proyectar la obra de 105 recrecible a esas cotas con las especificaciones de que debe hacerse desde ahora y que se hace o se cambia en el momento del recrecimiento.

3. 1. 2. 2. Como la Provincia ha previsto construir la represa de Uruguaí, se debe analizar su posible funcionamiento como central de bombeo, para proveer la "potencia de punta" con la única limitación de los desniveles inducidos en la desembocadura que son los mismos, aquí si, por su cercanía, que los admitidos en Iguazú. En base a estos resultados disminuir la potencia instalada en Corpus, ya sea en Itacuá o en Pindoí.

3. 2. En Itacuá se debe analizar el volumen de obra y el costo teniendo en cuenta lo dicho en 3. 1. 2. 2.
También se debe prever el volumen de obra y costo para cotas mayores o para su recrecimiento según lo dicho en 3. 1. 2. 1. (final).

3. 3. Mucho de lo hecho actualmente para Itacuá, servirá para los análisis en Pindoí y entiendo que comenzando enseguida los proyectos pueden llevarse al nivel objetivo de comparación en no más de 12 a 18 meses.

Este trabajo puede ser hecho por los excelentes profesionales que revistan en la COMIP y si por su carácter internacional fuera necesaria el uso de Consultoras, deben llamarse enseguida, pero con las debidas precauciones basadas en la experiencia. Por otro lado desde ya comprometo mi ayuda "ad honorem" si me es requerida.

3. 4. 1. Con los elementos de juicio al mismo nivel y objetivos, es cierto que deben compararse costos y performances. Además se deberá tener en cuenta la participación de la industria local y que la obra puede equipararse gradualmente. Pero lo anterior no basta, sino que el gobierno en un todo, no ya el Departamento Técnico, debe

tomar en cuenta los efectos de la inundación inducida y analizarlos desde un punto de vista social y político con carácter de condicionante de todos los otros puntos. De la inundación hablaré ahora, pero desde ya, creo que la presa que inunda (Itacuá) debe ser absolutamente, rotundamente y en grado sumo, superior a la que no inunda (Pindoí) para elegirla pues el bienestar y la salud del pueblo misionero que vivirá para siempre al lado de la presa, así lo exige.

3. 4. 2. El exceso de inundación inducida y el cuidado de ciudades y monumentos históricos:

Al elegir Itacuá en lugar de Pindoí se inundará desde Garupá hasta pasando el Yabebyry 154 Km^2 si la cota es 105 o 252 Km^2 si la cota es 120 m.s.n.m. El informe del Departamento Técnico toma estos números (en realidad solo los correspondientes a 107,5) y analiza su valor de expropiación y considera que con ello es suficiente para elegir en un crudo balance económico.

Sin embargo esto no es así, pues los damnificados durante el funcionamiento del embalse, son muchos más: toda la población de Posadas.

Ello porque, dada la cercanía, la contigüidad del lago a la ciudad, se promoverá la ocupación de sus costas con balnearios populares, etc. Ello es usado como una ventaja de Itacuá. Pero cabe tomar en cuenta que con Itacuá empuntado (la ventaja decisoria según el informe del Departamento Técnico) el lago variará aguas arriba 1,05 metros diariamente (Anexo III del Informe "operación diaria de la presa de Corpus" del Departamento Técnico COMIP, julio 1980) es decir que como el lago entrará en los valles de los ríos San Juan, Santa Ana y Yabebyry entre otros, inundando sus cauces y planicies de inundación, de baja pendiente, el efecto de la fluctuación será una extensa zona de más de 100 metros de ancho cubierta y descubierta por las aguas y con una longitud de varios kilómetros. Ello generará encharcamientos y barrizales que en clima cálido son el "habitat" ideal del caracol vector de la esquistosomeasis.

Además las aguas servidas de los establecimientos ribereños, también encontrarán dificultad en diluirse y aunque se traten (lo que no es seguro se consiga continuadamente) siempre habrá suciedad humana en esa zona, que entonces podrá infestar los caracoles y desencadenar las epidemias sin antídoto conocido.

Además esa zona también será para la reproducción de los mosquitos de manera explosiva con el gran peligro de la malaria.

Y esa suciedad también permitirá el desarrollo de otras enfermedades, con carácter extensivo.

A mayor abundamiento se podrá consultar a los científicos del Museo Bernardino Rivadavia expresando claramente la situación física inducida.

Lo anterior creo que es bastante para desechar ese funcionamiento en "punta", pero si se desecha desaparece la ventaja de Itacuá frente a Pindoí.

Pero es grave también la afrenta a la estética del paisaje, justo al lado de Posadas con la franja antedicha insoslayable de carácter agresivo para la Belleza.

Además la presa de Itacuá llega a Candelaria y si se lleva a 110 ó 115 corta a esa ciudad con un muro. Se anula Santa Ana y el famoso San Ignacio quedaría en medio de una península de costas sucias como dije antes. La ciudad de Corpus también sufriría la incomunicación.

Ello es agresivo para con el patrimonio histórico de la Provincia y no hay Kw (potencia) que la justifiquen aunque el informe del Departamento Técnico COMIP "selección del emplazamiento" de julio 1980 diga lo contrario en su página 54 basado en argumentos crematísticos.

La influencia de esos arroyos inundados en forma esporádica es posible que se transmita más lejos, al alterar la situación de las napas subterráneas que se cargarán y no podrán descargarse. Lo acontecido en el Río Negro (Pcia. de Río Negro) es aleccionador al respecto.

Se dice que una extensión de 44 Km^2 se inundará en esa zona debido a Yacyretá, lo que es cierto. El Departamento Técnico, en el informe antedicho, solo descarga el valor de esas hectáreas

del débito a cargar a Itacuá y nada más. Pero las cosas no son así de fáciles. Si se hiciera Corpus en Pindoí esos 44 kilómetros estarían inundados en forma permanente o levemente fluctuando por corresponder a la cola del embalse de Yacyretá y amortiguarse al llegar ahí las descargas de Corpus.

Los desgües de los ríos podrán tratarse con un muro vertedero pequeño, que estabilizará su pequeña zona inundada. El borde del lago tratarse con poco costo de manera de evitar fácilmente los pantanos (lo que no puede hacerse si todos los días varía, 1,08 metros). Se habrían resuelto los problemas de salubridad, belleza y conservación de lugares históricos. Esa zona realzaría su belleza en forma notable y constituiría, en conjunto con el embalse en Pindoí, la auténtica e inofensiva expansión de Posadas.

Es decir que Itacuá empuntado por lo antedicho, perjudica a toda la población de Posadas y puede hablarse con propiedad de una "bomba biológica" que no solo tendría sus efectos en la zona sino en la ciudad, y ello tiene más valor en las decisiones que los balances económicos.

Así se procede en los países adelantados y así debe procederse cuando se está a la vista de una inversión que constituye un esfuerzo público de toda la nación que no debe traducirse en sufrimiento para la capital de una provincia.

Todo lo anterior no pasará si se construye Corpus en Pindoí donde termina el Cañón del Guayrá.

4. Recomendación

Terminados los estudios dichos anteriormente que muestran a Itacuá y Pindoí en un pie de igualdad del análisis y tomando en cuenta lo dicho en 3. 4. 2. el poder político podrá proceder a la elección sobre bases objetivamente ciertas, lo que recomiendo.

MARIO FUSCHINI MEJÍA

REPRESA DE CORPUS
ZONAS INUNDABLES

COTA		*ITA-CUA*	*PINDOI*
	Argentina	24.900 Has.	9.500 Has.
	Paraguay	17.600 Has.	9.000 Has.
105	Total	42.500 Has.	18.500 Has.
	Argentina	30.400 Has.	12.500 Has.
	Paraguay	22.400 Has.	11.600 Has.
110	Total	52.800 Has.	24.100 Has.
	Argentina	37.300 Has.	15.300 Has.
	Paraguay	26.500 Has.	14.000 Has.
115	Total	63.800 Has.	29.300 Has.
	Argentina	43.600 Has.	18.400 Has.
	Paraguay	31.400 Has.	16.900 Has.
120	Total	75.000 Has.	35.300 Has.

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA

Capítulo III *

LAS BASES SOCIALES DE LA VIDA HUMANA

Segunda Parte

INDIVIDUO Y ESTRUCTURA SOCIAL. DETERMINISMO Y LIBERTAD

No podemos estudiar aquí lo que deba entenderse por la noción de estructura social, pero es fácil tener una captación al menos confusa inicial como para comprender a lo que nos estamos refiriendo. En un ejemplo muy simple se verá en funcionamiento la interrelación de estructura e individuos. Lo tomamos de Watzlawick [26].

Se trata de un conflicto matrimonial si se quiere banal. Supongamos que las tensiones tienden a provocar en el marido una actitud de *retraimiento* (éste sería su modo habitual de responder frente a los conflictos, al menos con bastante frecuencia); en cambio supongamos que en la mujer el modo más habitual fuera el de *protesta*. Es curioso, pero éstas serían las dos alternativas básicas frente a cualquier conflicto [27].

Puede suceder que el marido haya generado esa preferencia por tal tipo de respuesta justamente a fin de alivianar la tensión

* En el presente artículo se publica la segunda parte del capítulo III aparecido en *Gladius* Nº 4.

[26] *Teoría de la comunicación humana*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971, p. 58.

[27] Albert O. Hirschman, en referencia a sistemas sociales más complejos, ha sistematizado el tema en *Face au déclin des enterprises et des institutions*, Paris, Les Editions, Ouvrieres, 1972; es la traducción francesa de *Exit, Voice and Loyalty, Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Harvard University Press, 1970.

derivada de los conflictos matrimoniales, cada vez que se presentan. La mujer puede que también acostumbre a reaccionar como lo hace intentando inicialmente, cada vez, sacar al marido del retraimiento (avizorado, temido o producido). Pero como ella de esa manera lo presiona para que lo haga, es decir, para que deje de actuar como a él le es más natural frente a los conflictos, lo que consigue es aumentar la presión y con esto el retraimiento de él, y a la inversa con esto él aumenta la tensión y la protesta de ella, que es su modo de reaccionar, etc., etc. Cada uno podría decir con bastante verdad: (El) "me retraigo porque me reta". (Ella): "lo reto porque se retrae". Como se puede uno imaginar, el sistema de interacción se ha trabado. Y sin embargo ninguno de los dos es enteramente responsable de eso. Es la "estructura" del sistema de interacción lo que está fallando y produce en buena medida el efecto descrito.

Como se puede uno fácilmente imaginar, el sistema pudo ser funcional en cierto nivel, en algún momento, cuando el marido se retraía no más allá de lo tolerable para la mujer, y ella lo regañaba no más allá de lo tolerable para aquél, y esto, porque era funcional, duraba corto tiempo, es decir servía para superar pasablemente el conflicto. Pero transformado en disfuncional y sistematizado —hecho hábito, psicológicamente hablando— puede llegar a los extremos tragicómicos que son dables observar en la vida real.

Obsérvese a esta altura y al pasar, pues volveremos sobre ello, que el fenómeno tiene una faz "objetiva" (el "sistema" de interacción considerado como tal, o sea abstracción hecha de la parte subjetiva de los actores) y una faz "subjetiva", la parte psicológica (el hábito, en este caso). Hay pues, una manera abstracta de considerar la interacción, prescindiendo siquiera sea imperfectamente de los actores, y una manera concreta que alude al fenómeno psicológico que ocurre en ellos (en este caso una costumbre o hábito, en sentido lato). Sobre esta distinción habrá que volver cuando tratemos el tema de la relación entre "estructuras" interrelacionales (es decir sociales) e individuos (o actores).

Pero avancemos un poco en el análisis del caso presentado. Podemos asumir que, en el nivel conciente por lo menos, el resultado deseado es evitar el conflicto, deseado por ambos actores, o salir de él una vez producido. Pero si cada uno de los actores de nuestro pequeño drama insiste en su propia estrategia —retraimiento/protesta— el sistema estará bloqueado, dejará de funcionar racionalmente, es decir con la adecuación conveniente de medios a fines. Puede que resulte funcional en algún otro nivel o según otro respecto, por ejemplo puede estar satisfaciendo la

descarga de agresión subconciente necesaria a la continuación de la vida *en pareja* (y aquí el término está bien empleado). Los analistas (psicólogos) podrán decir, si quieren, que tal vez se esté dando salida a un desentendimiento más profundo, no concientizado del todo y, menos aun, evidentemente, asumido. Así, el estado habitual de reyerta *expresa* evitaría la aparición del conflicto más grave, subconciente. Pero este es otro tema y otro problema, el de la funcionalidad *latente*. Aquí lo que tenemos en estudio es la problemática de la libertad y el determinismo sociales. Convengamos, a este fin, que la situación de la pareja no suponga más implicaciones que las expresas. Aun así puede que la automatización del sistema interrelacional sea tan considerable que resulte necesaria una fuerza *externa* para romper el círculo vicioso. Es decir, que el grado de libertad efectiva de los actores haya disminuido al punto de hacer improbable una reforma de la estructura *desde dentro*. Aquí nos hallamos frente a dos niveles de análisis: El de la acción (inter-acción) y el motivacional. En el nivel de la acción el bloqueo es claro. En el nivel de la motivación puede suceder que el sistema o estructura generada inhiba o estimule el "querer" el bloqueo. Pero antes de seguir con esto, pasaremos a otro ejemplo, previa una breve recapitulación conceptual.

Se dan situaciones en que el sistema social parece engranarse automatizándose. Son las situaciones de cierre o de bloqueo (es un tema de moda [28]) en que se pierde la funcionalidad *propia*, o adecuada. El sistema aparece como recurrente, en un sentido circular (no espiral) en virtud de una cierta inercia no atribuible a la acción invididual exclusivamente, sino a la respuesta "obligada" o inducida fuertemente por el *engrama social* (la forma interrelacional o estructura [29]).

OTRO CASO TOMADO DE LA PSICOLOGIA PATOLOGICA

Es interesante observar que en las relaciones de un sujeto consigo mismo pueden advertirse también, análogamente, los elementos esenciales de la situación descripta. Victor Frankl ha llamado *intención paradójica* [30] al bloqueo del sistema de interac-

[30] *Teoría y terapia de las neurosis*, Madrid, Gredos, 1964, (p. 111 y ss.).

ción en el caso de la situación de angustia, bloqueo activado por el propio sujeto respecto de sí mismo. Hay aquí un cierto desdo-

[28] Crozier ha desarrollado este tópico en un sentido discutible pero sugerente en *La sociedad bloqueada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

[29] Luego discutiremos si esta *forma* o estructura es una forma intrínseca o extrínseca.

blamiento de la personalidad, que es propio de la condición reflexiva del hombre, es decir, de la capacidad de hacerse a sí mismo objeto de conocimiento, que ya encontramos en el primer capítulo como elemento esencial de la condición espiritual humana. En la situación de angustia se genera un estado reduplicativo de "miedo a la angustia", es decir, lo que es lo mismo, de "miedo al miedo" o "angustia de la angustia" que no hace más que afianzar el cuadro. Si tal estado está asociado a imágenes precisas, como en la obsesión, se desencadena una interminable lucha obsesiva contra la obsesión. Es el caso del insomnio por miedo a no poder dormir. Pues bien, el consejo terapéutico de Frankl era aceptar interiormente aquello que angustia, para liberarse así de la angustia recurrente o mecanismo de retroalimentación descripto, que de esa manera quedaría disminuido o anulado. El miedo sólo puede ser soslayado más fácilmente que el miedo al miedo, situación que genera un "mecanismo": Una pizea sostiene a la otra. Es un recurso al infinito análogo al del sofisma del *tercer hombre,* que Aristóteles objetaba a la dialéctica platónica de las ideas. En resumen, instalado el proceso como un mecanismo, automatizado, reberberante como en el juego de los espejos, la forma de desarmarlo no será otra que saliendo fuera de él. Dentro, el sujeto está como prisionero; hay un desmedro evidente de su libertad y autodominio. Se ha producido un "efecto perverso", como Boudon quiere llamar a cierto tipo de consecuencias de la acción social [31].

LOS SISTEMAS MAS COMPLEJOS

Pero permítasenos aun recurrir a un último ejemplo, éste tomado del análisis de sistemas más complejos.

Lo vamos a pedir prestado al estudio marxista de la acción social en el universo capitalista. Como se sabe, Marx, en el análisis de la conducta capitalista, imaginaba una situación en que la estructura hacía indiferente lo que se propusieran subjetivamente los actores. El efecto sería siempre el mismo: Estaban sometidos a la ley de la tasa decreciente de provecho. Lo notable es que este "efecto perverso" no estimulara una modificación de la motivación básica. Pero no nos adelantemos. Veamos en qué consistía el sistema según Marx.

Marx le da una inflexión particular al supuesto básico de la economía clásica, de que el actor económico busca siempre el mayor provecho, es decir vender en el mercado más caro y com-

[31] Boudon, R., *Effets pervers et ordre social,* Paris, Presses Universitaires, 1977.

prar en el más barato. Esto supone que en el nivel motivacional el actor está impulsado por una maximización más o menos constante del afán de lucro. Este es, obviamente, un supuesto psicológico, por eso nos metemos con él. Pero veamos lo que decía, en síntesis, el análisis marxista. Marx pensaba que el capitalista tiene un interés permanente en aumentar su productividad, a causa de la estructura misma del mercado concurrencial. En efecto, la competencia impone ofertar a buen precio, es decir a precios más convenientes que los de los otros ofertantes (supuesto similar la calidad, lo que es mucho suponer, pero este es otro tema). Para poder hacerlo, el capitalista debe reinvertir ganancias mejorando su aparato productivo. El circuito se establece con el dilema de hierro de crecer o morir. Pero he aquí que, comportándose así, el capitalista contribuye, aunque no quiera, a la baja de la tasa de provecho y no sólo a mejorar los precios, según se creía entonces (también Ricardo). Efectivamente, a mayor producción más oferta en el mercado; en consecuencia menores precios y por lo tanto menos provecho. Como todos los concurrentes harán lo mismo, el sistema está condenado de antemano a la supresión progresiva de los beneficios y con ello al suicidio.

En la realidad las cosas fueron después más complejas. Una de esas complicaciones fue producida por las transformaciones cuasi cualitativas operadas por la técnica. Pero no es esto lo que aquí importa discutir, sino mostrar que en el modelo se está suponiendo un patrón *fijo* de comportamiento, que no ha resultado tal, el que los actores buscarían de modo permanente maximizar su acción económica, *cualquiera fuera la estructura concreta que las circunstancias impusieran a esa acción.* En otra parte [32] hemos discutido el tema. Digamos aquí solamente que Marx a lo que aludía era a una cierta estructura que hacía repetitiva la acción de los agentes, lo quisieran éstos o no. En efecto, si el capitalista no se comportaba así, era eliminado por la competencia; y si se comportaba conforme a lo inducido por el sistema, estaba llamado a desaparecer por la extinción de la tasa de provecho. Hiciera, pues, lo que hiciera, y más allá de su voluntad, el resultado sería, tarde o temprano, el mismo. El "sistema" funcionaba más allá de las voluntades individuales. El actor había perdido libertad.

Pero he aquí que el supuesto psicológico sobre el que reposaba la tesis, la actitud básica de maximizar el provecho, es decir el afán de lucro, o del resultado "mejor" (según las circunstancias, desde luego), no se da como lo creía la economía

[32] *La "moral" económica. Determinismo y libertad,* Buenos Aires, ETHOS, Instituto de Filosofía Práctica, Vol. 8, 1980.

clásica, en la que podemos involucrar a la marxista. Tal vez se dé en el momento y en los puntos que tenían ante su vista los analistas de entonces, incluido Marx. Pero no siempre y en todas partes es así. Aquí no podemos discutir esto. Lo hemos hecho en el lugar señalado. Lo que aquí interesa es mostrar otro ejemplo de independización del "sistema" o estructura respecto de la voluntad de los individuos. Aunque no siempre sea así, eso no quita mérito al análisis, pues puede que en algún punto y momento, *sea así*. ¿Lo fue en ese momento de la evolución del mundo capitalista? Tal vez. No tenemos autoridad para dilucidar la cuestión. Aquí lo que nos interesa es mostrar las relaciones entre estructura social y sujeto individual.

Tal vez hoy estemos en condiciones de captar mejor las *definiciones estructurales* de situación impuestas a la acción social individual. Es decir de captar las alternativas efectivamente permitidas por las interrelaciones sociales al individuo. No es el lugar aquí de desarrollar el concepto de estructura social[33]. Digamos que puede ser tomado en abstracto o en concreto. En concreto no son sino las interrelaciones de los actores; en abstracto, la *forma* que ellas asumen y que puede conceptualizarse con prescindencia, siquiera sea imperfecta, como dijimos, de los actores. Esta *forma* define de alguna manera el curso de la acción social, sin la compulsión, por cierto, del instinto gregario animal, pero ejerciendo un condicionamiento. Este condicionamiento se produce en primer término porque el actor es racional y su acción no es ni puramente azarosa ni puramente pulsiva. Se encuadra en una "lógica", que no tiene la soberana libertad de lo indeterminado.

Pero inmediatamente debemos decir que al actor lo condiciona su propio sistema *motivacional*. Este puede estar dinamizado por una fuerza emocional que rompa el marco de logicidad al que acabamos de aludir. Pero a su vez la motivación está estimulada o inhibida por las definiciones impuestas por la interrelación social. Justamente fue el análisis de casos de acciones individuales inducidas por las estructuras interrelacionales lo que impuso su marca de origen en buena parte de la psico-sociología contemporánea. Tal el estudio sobre el suicidio de Durkheim. Este advirtió que había algún modo de dependencia de la tasa de suicidios respecto de ciertas circunstancias sociales y económicas. Fue el mismo Durkheim quien mostró que el descontento social no sólo crece con la frustración económica en los períodos de crisis, sino con la prosperidad rápida. O sea, que la satisfacción no es una función siempre creciente de la cantidad de bienes ad-

[33] Boudon, R., *Para qué sirve la noción de "estructura"*, Madrid, Aguilar, 1972. También *Laplace an desordre*, Paris, PUF, 1984.

quiribles. Pasado cierto máximo, se comprueba la reaparición del descontento social. Cuestión paradójica que Raymond Boudon reinterpreta diciendo que "la relación entre felicidad y bienestar tiene más bien la forma de una curva en U invertida: Más acá y más allá de un *optimum* la satisfacción decrece" [34]. Nosotros nos encontramos con algo parecido en un estudio sobre variables de cultura, sociedad y personalidad en adolescentes [35].

CONCLUSION SOBRE LA RELACION INDIVIDUO-ESTRUCTURA

Sinteticemos nuestro tema, el de las relaciones entre individuo y estructura social.

Ante todo hay que decir que la acción individual se presente generalmente como condicionada por la sociedad. Como dijimos, no es el lugar de detenernos en la consideración ontológica de esa cierta realidad que llamamos "estructura social". Psicológicamente nos interesa comprobar que condiciona al actor y el curso de la acción. Pero también que la actividad de los agentes libres puede modificar las estructuras. Como dice Boudon el sociólogo se expone a serios sinsabores cuando presupone que el agente social no es libre [36]. Es más fácil, sociológicamente, explicar los fenómenos sociales aceptando que los agentes son libres que a la inversa, que son meros "móviles" de las llamadas estructuras. Esto se compadece, por cierto, mucho mejor con la experiencia psicológica de la libertad que el agente tiene. Pero es necesario aceptar que hay un condicionamiento de parte de las estructuras, que en situaciones límite puede llegar a ser prácticamente insuperable. Esta es también una experiencia psicológica.

Nosotros adherimos a la noción de que hay una acción individual pero que existe también una cierta "operatio totius", una cierta acción colectiva, ambas con sus leyes y, como se ha llegado a decir, con su diferente logicidad. La "lógica de la acción colectiva" es diferente (al menos en cierto nivel) de "la lógica de la acción individual" como se expresa Boudon. En la obra recién citada (p. 134) este autor señala, refiriéndose a la frustración relativa que se presenta en las épocas de prosperidad (frustración paradójica) que, al menos en ciertas situaciones, esto es el producto *natural* de las estructuras de interacción en las que se

[34] *Effets pervers...* op. cit., p. 131.

[35] *Integración cultural, inconsistencia de status y crisis juvenil*, en colaboración con M. Aparicio de Santander, Boletín de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNC., Nº 23, 1978.

[36] *Effets pervers...*, op. cit., p. 13.

clásica, en la que podemos involucrar a la marxista. Tal vez se dé en el momento y en los puntos que tenían ante su vista los analistas de entonces, incluido Marx. Pero no siempre y en todas partes es así. Aquí no podemos discutir esto. Lo hemos hecho en el lugar señalado. Lo que aquí interesa es mostrar otro ejemplo de independización del "sistema" o estructura respecto de la voluntad de los individuos. Aunque no siempre sea así, eso no quita mérito al análisis, pues puede que en algún punto y momento, *sea así*. ¿Lo fue en ese momento de la evolución del mundo capitalista? Tal vez. No tenemos autoridad para dilucidar la cuestión. Aquí lo que nos interesa es mostrar las relaciones entre estructura social y sujeto individual.

Tal vez hoy estemos en condiciones de captar mejor las *definiciones estructurales* de situación impuestas a la acción social individual. Es decir de captar las alternativas efectivamente permitidas por las interrelaciones sociales al individuo. No es el lugar aquí de desarrollar el concepto de estructura social [33]. Digamos que puede ser tomado en abstracto o en concreto. En concreto no son sino las interrelaciones de los actores; en abstracto, la *forma* que ellas asumen y que puede conceptualizarse con prescindencia, siquiera sea imperfecta, como dijimos, de los actores. Esta *forma* define de alguna manera el curso de la acción social, sin la compulsión, por cierto, del instinto gregario animal, pero ejerciendo un condicionamiento. Este condicionamiento se produce en primer término porque el actor es racional y su acción no es ni puramente azarosa ni puramente pulsiva. Se encuadra en una "lógica", que no tiene la soberana libertad de lo indeterminado.

Pero inmediatamente debemos decir que al actor lo condiciona su propio sistema *motivacional*. Este puede estar dinamizado por una fuerza emocional que rompa el marco de logicidad al que acabamos de aludir. Pero a su vez la motivación está estimulada o inhibida por las definiciones impuestas por la interrelación social. Justamente fue el análisis de casos de acciones individuales inducidas por las estructuras interrelacionales lo que impuso su marca de origen en buena parte de la psico-sociología contemporánea. Tal el estudio sobre el suicidio de Durkheim. Este advirtió que había algún modo de dependencia de la tasa de suicidios respecto de ciertas circunstancias sociales y económicas. Fue el mismo Durkheim quien mostró que el descontento social no sólo crece con la frustración económica en los períodos de crisis, sino con la prosperidad rápida. O sea, que la satisfacción no es una función siempre creciente de la cantidad de bienes ad-

[33] Boudon, R., *Para qué sirve la noción de "estructura"*, Madrid, Aguilar, 1972. También *Laplace an desordre*, Paris, PUF, 1984.

quiribles. Pasado cierto máximo, se comprueba la reaparición del descontento social. Cuestión paradójica que Raymond Boudon reinterpreta diciendo que "la relación entre felicidad y bienestar tiene más bien la forma de una curva en U invertida: Más acá y más allá de un *optimum* la satisfacción decrece" [34]. Nosotros nos encontramos con algo parecido en un estudio sobre variables de cultura, sociedad y personalidad en adolescentes [35].

CONCLUSION SOBRE LA RELACION INDIVIDUO-ESTRUCTURA

Sinteticemos nuestro tema, el de las relaciones entre individuo y estructura social.

Ante todo hay que decir que la acción individual se presente generalmente como condicionada por la sociedad. Como dijimos, no es el lugar de detenernos en la consideración ontológica de esa cierta realidad que llamamos "estructura social". Psicológicamente nos interesa comprobar que condiciona al actor y el curso de la acción. Pero también que la actividad de los agentes libres puede modificar las estructuras. Como dice Boudon el sociólogo se expone a serios sinsabores cuando presupone que el agente social no es libre [36]. Es más fácil, sociológicamente, explicar los fenómenos sociales aceptando que los agentes son libres que a la inversa, que son meros "móviles" de las llamadas estructuras. Esto se compadece, por cierto, mucho mejor con la experiencia psicológica de la libertad que el agente tiene. Pero es necesario aceptar que hay un condicionamiento de parte de las estructuras, que en situaciones límite puede llegar a ser prácticamente insuperable. Esta es también una experiencia psicológica.

Nosotros adherimos a la noción de que hay una acción individual pero que existe también una cierta "operatio totius", una cierta acción colectiva, ambas con sus leyes y, como se ha llegado a decir, con su diferente logicidad. La "lógica de la acción colectiva" es diferente (al menos en cierto nivel) de "la lógica de la acción individual" como se expresa Boudon. En la obra recién citada (p. 134) este autor señala, refiriéndose a la frustración relativa que se presenta en las épocas de prosperidad (frustración paradójica) que, al menos en ciertas situaciones, esto es el producto *natural* de las estructuras de interacción en las que se

[34] *Effets pervers*... op. cit., p. 131.
[35] *Integración cultural, inconsistencia de status y crisis juvenil*, en colaboración con M. Aparicio de Santander, Boletín de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNC., Nº 23, 1978.
[36] *Effets pervers*..., op. cit., p. 13.

hallan los sujetos. Dicho de otro modo, el producto *lógico* de la situación profunda. Estructuras de competición que incitan, dice nuestro autor, a un número más o menos grande de individuos a comprometerse en una carrera en la que algunos (más o menos según los casos) *necesariamente* van a salir perdedores. La tasa de frustración relativa dependerá de la proporción de estos individuos y ello a causa de la estructura misma de la competición, cuya modificación no está al alcance de los individuos (en cierto momento al menos). El individuo puede abstenerse de competir, en efecto: Tiene esa libertad negativa. Pero he aquí que las presiones sociales (las valoraciones *vigentes*) son muy fuertes en la dirección de que *hay* que competir, que es infamante no hacerlo, etc. Y, recuérdese, la presión se ejerce a través del cónyuge (cf. las observaciones de Sombart sobre el papel de la mujer en el proceso de acumulación capitalista [37]), los hijos y los amigos, los vecinos... Resta, por cierto, también, la posibilidad de intentar cambiar las reglas de juego, posibilidad más o menos remota según los casos. A veces los individuos lo procuran, y lo logran. Lo que seguirá siendo inseguro es si el efecto será el que esperaban. Es el mismo Boudon el que ha mostrado cómo la búsqueda de la igualdad social puede desembocar en desigualdades no previstas [38].

En resumen, no estamos frente a determinismos absolutos. Lo común es un más y un menos de condicionamiento, en constante cambio. Los individuos acomodan su conducta a la "lógica" de la situación, hasta cierto punto, pues gozan de una *racionalidad limitada,* en la expresión de von Hayek que Boudon cita [39]. Es decir, de una *libertad condicionada.* En la feliz metáfora de R. Calderón Bouchet, el hombre es libre de subirse o no a un avión. Pero una vez que subió está sometido a las leyes físicas —y comportamentales— de la situación. Por cierto los individuos pueden recuperar su libertad (relativa) y hacer cambiar las estructuras, pero éstas pueden no dejarles a veces otra chance que someterse o *sustraerse* al proceso de interacción social, esto último, claro está, a costa de pérdida de vida social. Es lo que sucede con el marginal. Se retira, en la medida de lo posible, de la vida social. Frente a tal alternativa lo común es que falten "las ganas" de hacerlo. Con lo que estamos de nuevo en el nivel psicológico motivacional y por lo tanto frente al misterio del *querer* y de *lo que hace querer.* No hará falta sino recordar lo que la psicología llamada profunda ha insistido sobre el ocultamiento que sufrimos

[37] Sombart, W., *Lujo y Capitalismo,* Madrid, Revista de Occidente, 3ª Ed., 1965, pp. 114 y ss.
[38] *L'inégalité des chances*, Paris, Collin, 1978.
[34] *Effets pervers...*, op. cit. (p. 14).

de nuestras propias motivaciones últimas para que, aun sin aceptar las evidentes exageraciones de esta escuela, aceptemos que estamos, frente a la libertad humana, ante un misterio. ¿A qué otra cosa sino a esta pueden referirse las palabras evangélicas: "no juzguéis" [40] ya citadas?

EL NUCLEO PSICOLOGICO DE LA INTERRELACION SOCIAL

Talcott Parsons [41] ha propuesto agudamente lo que él llama *complementariedad de expectativas* como el núcleo que nosotros llamaríamos psicológico del fenómeno de la interacción social.

Para Parsons, como se recordará, el sujeto o actor se orienta en el mundo frente a los objetos mediante un mecanismo o por mejor decir mediante un proceso de ajuste que Parsons resume en una actividad de gratificación-privación. Es decir, el sujeto (no empleamos expresamente la terminología del autor) puede recibir de los objetos con los que entra en contacto la satisfacción de sus necesidades-disposiciones o su frustración (ambas pueden ser obviamente relativas, se trata siempre de un más y un menos; no olvidemos que aquí nos estamos manejando con conceptos descriptivos y no esenciales). Parsons habla de *gratificación-privación* [42].

Pues bien, cuando el objeto en cuestión es a su vez un actor (Parsons maneja los conceptos de ego-alter, que son recíprocos, un ego es un alter para otro ego y viceversa) los sujetos generan necesidades-disposiciones *sociales*. Esto quiere decir sencillamente que no sólo se trata de la satisfacción o privación de las necesidades-disposiciones que Parsons llama *orgánicas* (con las que el sujeto nace como organismo viviente) y que para nosotros son mucho más que orgánicas, pero esta es otra cuestión, sino de necesidades-disposiciones que consisten en la aprobación o desaprobación que el alter hace del comportamiento (social) de un ego. O sea, de las *sanciones*, como dice Parsons, a que los actores someten mutuamente sus comportamientos. Así sucede que se

[40] Mateo, 1.1.

[41] Parsons, T., y E. Shils, *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968.

[42] Hay aquí, al parecer, un hedonismo *in radice*, que hace difícil concebir la posibilidad de la apertura del ser humano a dimensiones trascendentes como podrá ser el acceso a un "amor desinteresado". Pero este es un problema antropológico que no podemos discutir aquí. Sobre el particular cf. la obrita del P. Geiger, *Le probleme de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952. Algunas objeciones a la tesis de Geiger en Nicolas, J. H., "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres", Revue Thomiste, 54 ann. t. LVI n. 1, janvier-mars 1956.

generan en los "organismos necesidades sociales". Estas pueden llegar a ser tanto o más poderosas que las que Parsons llama orgánicas. Así, podemos abstenernos de saciar o satisfacer nuestra hambre, sed, sueño, o cualquiera otra necesidad, porque su satisfacción puede ser socialmente inoportuna. En casos límite, puede incluso que el actor sacrifique su vida antes que frustrar una expectativa social que pesa sobre él [43]. Esto es bien conocido. Lo cual no quiere decir que el análisis de Parsons sea todo lo fino (pese a su complejidad) que el "caso humano" exige. Pero esta es otra cuestión. Por el momento vale la descripción para llegar a comprender lo que se quiere decir: que el núcleo de la interrelación social sea probablemente lo que nuestro autor llama *complementariedad de expectativas.*

Efectivamente, esta última categoría conceptual nos permite captar bien lo que pasa en la acción social desde el punto de vista psicológico, cuando dos o más actores se hallan frente a frente (sea física o mentalmente). Para que la interrelación sea posible, ambos deben *disponerse* a ajustar sus comportamientos a las expectativas del otro. Si saludamos a alguien es porque *esperamos* que éste nos conteste con un signo de la misma o parecida índole y con una agresión. Si éste último así lo hiciera, debe esperar a su vez que el primero reaccione de la misma manera. Ambos controlan sus conductas en base a lo que esperan será la del otro. Esto es a lo que llama Parsons *complementariedad de expectativas.* Psicológicamente es el proceso central de la acción social.

Ahora bien, ello es posible porque ambos actores sociales se hallan inmersos en un mismo sistema socio-cultural. Si éste último fuera totalmente diferente, la interacción se haría muy difícil, sino imposible, porque se resentiría el proceso de ajuste que llamamos de complementariedad de expectativas. Este proceso puede resentirse como vimos en el caso presentado por Watzlawick (cf. pág.), del conflicto matrimonial.

El hecho de la complementariedad y el mutuo ajuste comportamental que de ahí deriva se extiende a cualquier tipo de inte-

[43] Pero no sólo esto. Sin llegar al tema del amor desinteresado ya resulta difícil explicar con un hedonismo sustancial como parece ser el de Parsons conductas tales como las de héroe solitario que sacrifica su vida aun sabiendo que nada perdería no haciéndolo. El propio deportista amante de la montaña no busca necesariamente ninguna gratificación social o hedonista llevando los riesgos al límite. Talvez sea, como dice Popper (*El Yo y su Cerebro,* op. cit., p. 164) que desee comprobar hasta dónde es capaz de llegar, y ese límite es en ocasiones el agotamiento total y aun la muerte. Es difícil explicar semejantes conductas por la teoría de los reflejos condicionados (que también critica Popper y bien en pp. 152-156) o por un hedonismo primario. Seguimos prefiriendo el eudemonismo aristotélico.

racción social. Aunque no esté dicho en la fuente citada, creemos que no es sólo aplicable a lo que debe entenderse estrictamente por acción social. Es decir a la búsqueda *mancomunada* de un mismo fin por una pluralidad de agentes. Los agentes sociales pueden adoptar de pronto conductas anti-sociales. Es lo que sucede, en el interior de un grupo o sociedad, con el que vulnera la norma, o delinque. Su conducta se sustrae a lo estrictamente social, para convertirse en anti-social. Este aspecto es a veces descuidado por la sociología contemporánea. No toda interacción es propiamente social. Justamente vemos que en el quebrantamiento de la norma objetiva que regula las conductas o praxis de los miembros de un grupo o sociedad, la complementariedad de expectativas puede no quedar quebrada. Frente al asaltante, yo mantengo una expectativa de conducta y el también, y esta acción no es propiamente social sino antisocial [43 bis]. Finalmente: La complementariedad de expectativas puede ser considerada el núcleo psicológico de la interacción. Ella resulta particularmente significativa para quien trate de re-educar una conducta desviada. Muchas veces lo que se ha distorsionado es la anticipación mental o expectativa social, y el sujeto no quiere o no puede ajustarse a ella. Así, inevitablemente, el grupo o los grupos donde se halle inserto, verán perturbado su funcionamiento. La psicopedagogía y la terapia en general tienen en esta categoría psico-social de la complementariedad de expectativas un instrumento conceptual útil para comprender situaciones de bloqueo.

EL PROCESO DE SOCIALIZACION

Parsons señala que en el proceso de interacción de ego-alter existe, como se desprende de lo dicho, una doble o mutua *contingencia*. Doble contingencia de las respuestas del ego y el alter, lo cual exige lo que este autor llama *convenciones* que se observen por ambas partes. Como la respuesta del alter es una cierta *sanción,* es decir es gratificante-privante, según los casos, se organiza entre los actores un *sistema simbólico compartido* que expresaría un *sistema normativo compartido.* Tal sistema, dice Parsons, [44] "es lógicamente la forma más elemental de cultura". "En esta relación social elemental, así como en el sistema social más amplio, la cultura provee normas (orientaciones de valor) que se aplican en el proceso evaluativo" (de la situación). "Sin cultura, ni las personalidades, ni los sistemas sociales humanos serían posibles".

[43 bis] Soaje Ramos, G., *El grupo social,* op. cit., pp. 25 y ss.
[44] Op. cit., p. 34.

Ahora bien, tomado en cuenta lo dicho, podemos avanzar un paso: Ver la relación que existe entre interrelación social y desarrollo de la personalidad. A esto es a lo que suele llamarse proceso de *socialización.* Para el autor que glosamos, es en la interacción donde encontramos el proceso básico que provee la semilla de lo que en el nivel humano llamamos personalidad y sistema social. La interacción hace posible el desarrollo de la cultura en ese nivel y le confiere a ésta su significado en la determinación de la acción, concluye Parsons.

Ya vimos que el hombre es *naturalmente social.* Esto quiere decir que la *socialidad* surge de dinamismos intrínsecos que apuntan a lograr la perfección de su ser, por lo cual, dañados esos dinamismos, el hombre no arriba a lo que metafóricamente podríamos llamar "la conquista de su ser", es decir a actualizar sus potencialidades. La sociedad le es necesaria para esto.

De manera concreta o existencial, el proceso de socialización puede ser descripto como sigue.

Ya vimos que hay *necesidades* de relaciones sociales en el niño que reconocen una triple fuente, *racional-finalísticas,* como las lamaba Lersch [45], *afectivas* y aun *biológicas.* En efecto, en última instancia el soporte de esa necesidad de relaciones sociales tiene base orgánica en el hombre. Desde este punto de vista el infante humano nace en total *dependencia* social para poder desarrollarse físicamente. De ahí la importancia o cuantía de esta necesidad social. Como resultado de ello, el *contexto social* en que se dan las necesidades orgánicas (viscerogénicas dice Parsons, con un término no demasiado feliz, pues biológicamente es mucho más que eso) llega a ser tan importante para el sujeto como la satisfacción misma de tales necesidades. Parsons habla de una "sensibilidad exagerada" del niño a las reacciones de los adultos "significativos" (tal la madre), lo cual abre nuevas posibilidades de frustración y aun de trauma, dice. No vamos a discutir aquí la suposición organicista de Parsons que cree que es sobre la base de estas necesidades (y da a entender que a causa de ellas) el ser humano alcanza niveles de organización cuyas posibilidades están más allá de las abiertas a los animales. Si no es una relación causal esencial la que quiere establecer, al menos hay una confusión terminológica y aun conceptual. Pero desde un punto de vista meramente descriptivo, el análisis vale. Que el cuadro descripto sea la condición de posibilidad concreta del hombre de actualizar sus potencialidades *humanas,* no significa que baste para explicar tal desarrollo. Queremos creer que Parsons se limita a una descripción del proceso, sin pretender establecer

[45] *Psicología Social,* op. cit., p. 4-5.

las causas. Estas están inscriptas en la naturaleza humana, que posee virtualmente desde siempre los dinamismos que la habilitan para la sociedad, la cultura y en general para la vida humana y más precisamente *espiritual.*

Para explicar el proceso de socialización, en sentido estricto, Parsons apela a la capacidad descripta por los antiguos como capacidad de abstracción. Si no es éste del todo su lenguaje, nos parece que puede asimilarse a su conceptuación. En efecto, "el aprendizaje de los patrones de conducta —dice—, característicos de la cultura adulta, requiere nuevos tipos de generalización incluyendo símbolos abstraídos de situaciones particulares y que se refieren a clases de objetos por medio del lenguaje" (ibid., p. 35).

Brevemente, y como ya hemos visto, el niño desarrolla necesidades respecto de las *actitudes de los adultos.* Según el autor citado, el aprendizaje de los patrones de conducta de la cultura adulta requiere que el niño paulatinamente sustituya "fijaciones particulares" (viscerogénicas, en su lenguaje) por fijaciones sociales, lo cual supone aceptar progresivas privaciones en el primer nivel. Pero tales fijaciones y generalizaciones sociales el niño las incorpora si se percata que el adulto las quiere y exige. Es decir, el pequeño ser humano va haciendo suyas de esta manera las valoraciones y normas sociales (por supuesto que también los conocimientos), y ello es posible porque el chico tiene o siente necesidad de ser como los adultos significativos se lo proponen. El origen remoto de esta necesidad de "conformarse" socialmente está en la extrema dependencia en que nace el infante humano. Por ella va aprendiendo que el modo de satisfacer sus necesidades viene del mundo adulto. Necesidades que primero son orgánicas y luego se transforman en afectivas, para concluir siendo racional-finalísticas. El niño termina queriendo para sí lo que adulto quiere para el niño (y obviamente para él mismo, aunque aquí puede surgir una cierta duplicidad, fuente de conflictos, pues no siempre el adulto exige al niño o adolescente lo que parece *realmente* querer para sí: El hagan lo que yo digo pero no lo que yo hago). Sea lo que fuere de esto último, lo que interesa es ahora determinar cuál es el proceso ("mecanismos" dice la psicología, particularmente psicoanalítica) psicológico que explica mejor esta incorporación por el niño del mundo adulto.

Parece que en este proceso de "socialización" el recurso o dinamismo psicológico puesto en marcha es básicamente la imitación y sobre todo la *identificación* (que, creemos, en parte explica a la primera). Este proceso es particularmente oscuro y a veces paradójico. En efecto, el niño internaliza —para emplear otro término al uso— pautas de valor y comportamiento más allá de las diferencias que pueda tener con el adulto. Así, aun

cuando el adulto pertenezca al sexo opuesto, el niño hace suyos aspectos valorativos, normativos y comportamentales que no se confunden sexualmente. Puede suceder que sí acaezca esto (de allí tal vez algunas formas de homosexualidad). Pero en general no sucede. El niño puede internalizar valores sin el *papel* (o rol) del modelo, o una pauta de valor y no una acción específica. Y esto lo hará *"a su modo"*, lo que es importante señalar, para no caer en una visión demasiado estática de parte del sujeto. Este no es un mero reactor, como podrá sugerirlo cierto conductismo, sino un actor que posee espontaneidad y libertad frente al no-yo, aunque ello sea difícil de esperar en edades tempranas. Aun entonces no debe minimizarse este aspecto *personal* del proceso de "socialización".

Resumiendo, podemos decir que las necesidades orgánicas del niño —según la visión que hemos expuesto— se van convirtiendo en "culturalmente pautadas". Pero, volvamos a insistir, no son sólo necesidades orgánicas las que el sujeto trae consigo al mundo. Y éstas sufrirán también un proceso de culturación, aunque debemos reconocer que el problema sigue siendo oscuro. La personalidad sufre un proceso de materización socio-cultural, pero éste no basta para explicar la resultante final. Quien ha desarrollado una teoría más comprehensiva que las provenientes del conductismo y el psicoanálisis sobre el tema, es, seguramente, Gordon W. Allport.

LLEGA A SER

En un ensayo en donde puede hallarse algunas de sus mejores intuiciones, este autor [46] sintetiza las etapas y elementos presentes en el proceso de desarrollo humano.

Este ofrece la peculiaridad de incluir aspectos innatos y genéticos (que los autores tienden a reducir a lo orgánico, pero no hay una razón definitiva para esta reducción; ya vimos que la psicología tomista preveía una acción dinámica del alma o principio vital parental en el nuevo organismo); luego un aspecto de matrización socio-cultural y por fin una acción teleológica de asunción propiamente espiritual que el sujeto hace de su ser. Como esta trilogía no la podemos separar, es conveniente allegar aquí algunos principios integradores, (aunque el tema del capítulo sea específicamente el de la pautación socio-cultural del sujeto).

Empecemos por las *disposiciones*.

[46] *Desarrollo y cambio,* Buenos Aires, Paidós, 1963.

"Las disposiciones innatas, la materia prima para el desarrollo de la personalidad, comprenden por lo menos tres conjuntos de factores. Primero están aquellas tendencias comunes a la especie que contribuyen a su supervivencia: un conjunto de reflejos, tendencias y procesos homeostáticos. Todo lo que pueda ser llamado con propiedad instinto, cae en esta clase. Actualmente nos parece estar en el umbral de notables avances en el conocimiento de la naturaleza del instinto. A partir de la obra de Lashley, Tinbergen, Spitz y Wolf, y otros, sabemos que la compleja conducta social evoluciona a partir de respuestas simples que son actividades por estímulos pautados. Todavía no tenemos ninguna idea de cuántos pueden ser estos mecanismos iniciadores 'innatos'. Un ejemplo singular es la sonrisa social, estudiada por Spitz y Wolf" (y que nosotros ya trajimos a colación). Este tipo de colaboraciones nos enseñan que las disposiciones "puras" que subyacen al desarrollo humano (la capacidad de sonreír, en este caso) pueden mostrar anormalidades si no se dan las circunstancias "desencadenadoras" apropiadas, aquí la relación social. Las disposiciones y su maduración dependen del estado total concomitante al proceso de evolución. En el caso de la sonrisa infantil las buenas relaciones sociales deberán existir para que el instinto se actualice.

En una visión antropológica más amplia, diríamos que la naturaleza humana puede sentirse afectada incluso en el nivel de los instintos si falta una adecuada "pautación" del medio. Como ya vimos, Leyhausen nos ponía en alerta en el caso del adolescente, de su búsqueda de "garantes éticos" para incorporar los valores superiores de la adultez. Lo mismo nos dice Lorenz respecto de la humanidad en general, si la civilización en que vive tiende —digamos— a "deshumanizarla" [47]. Desde Marcel de Corte a Thibon, pasando por Ph. Lersch, Ortega y Gasset, Spengler, hasta llegar al propio Nietzche, las advertencias contra esta suerte de des-vitalización se han repetido muchas veces en este siglo [48]. Hasta nos animaríamos a decir que el propio Freud sintió vivamente esto y así lo demuestran sus ecos más o menos lejanos, como Erich Fromm y el mismo Marcusse [49]. Pero lo notable

[47] Lorenz, K., *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Barcelona, Plaza y Janes, 1975.

[48] Puede verse Lerch, Ph., *El hombre en la actualidad*, Madrid, Gredos, 1958; De Corte, M., *Encarnación del hombre*, Barcelona, Labor, 1952; también, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*, Valencia, Fomento de Cultura, s/f.; Thibon, G., *Nietzsche o el declinar del espíritu*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951.

[49] Bastará con citar la obra de este último *El hombre unidimensional*, Madrid, Seix Barral, 1968. Nosotros hemos analizado esta corriente freudiana-marxista de pensamiento en *La Revolución Cultural en la Argentina*, Buenos Aires, Cruz y Fierro, 2da. ed., 1977. De E. Fromm el conocido libro *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 3ª ed., 1957.

es que tal "desvitalización" no sería tanto endógena como exógena, más atribuible al medio que una pérdida intrínseca de energías vitales. Así lo pensamos nosotros, al menos. Con la advertencia de que el proceso se pueda convertir en vital u orgánico y no sólo psíquico-espiritual si son varias generaciones las que lo sufren. En esto es muy poco lo que podemos barruntar, pero no sería insensanto pensar de este modo.

Sea lo que fuere de lo dicho, es innegable la importancia vital del medio y concretamente del medio socio-cultural en el desarrollo humano. Toda psicología que se pretenda tal debe, pues, tener muy en cuenta estos aspectos, sin caer, por cierto, en un ambientalismo reduccionista.

Hay, como dice Allport, un segundo grupo de disposiciones atribuibles a la herencia y que son las que dan la indefinida cantidad de *posibilidades* de cada personalidad. Es verdad que ésta viene *definida* en términos hereditarios, pero su plasticidad es inmensa. En efecto, dentro de ese marco plástico, la concreta biografía del sujeto y, en última instancia, lo que él logra *hacer de sí,* configurarán el perfil de su personalidad, de su inintercambiable individualidad. Los estudios sobre gemelos univitelinos han confirmado esta idea, de que evidentemente la carga genética está presente siempre y es más o menos inamovible, pero que las resultantes personales pueden ser muy diversas. Más aun, que el cambio de estructuración personal puede darse a lo largo de la vida del sujeto. Aquí, en cuanto salimos del margen de lo patológico, el hombre normal se muestra prometeico. En eso residen las esperanzas de la educación, incluso en los casos patológicos.

Hay todavía un tercer grupo de disposiciones, según Allport, que vienen a corroborar lo que acabamos de decir. Hay en todo animal joven una cierta *capacidad de aprendizaje,* "que es como decir: hay algo inherente plástico en su naturaleza neuropsíquica que hará posibles cambios de respuestas" (ibid., p. 34). Nosotros no reemplazaríamos *neuropsíquica* por otra expresión, pues esta se ajusta exactamente a la teoría tomista de la unidad de la dinámica biopsíquica (el *acto a dos* del órgano y la facultad psíquica) a que nos hemos ya referido. Pero a lo que Allport se quiere referir es a algo más elevado y complejo. El alude con este tercer grupo de *disposiciones originarias,* a las *potencialidades* para alcanzar la adultez que trae el animal y sobre todo el hombre. Si los instintos más que nada medios para la subsistencia específica, estas potencialidades existen para asegurar el crecimiento o desarrollo humano. Esto supone que se es capaz de dejar un estado menos perfecto para llegar a uno más perfecto, en la línea de la propia naturaleza. Ocurre que esta (metafóricamente) suerte de metamorfosis que debemos sufrir a lo largo de la vida no se

da sin tensiones producidas por el cambio mismo. Incluso son bien conocidos de los psicólogos los momentos particularmente "críticos" de cambio o crecimiento. Como si el impulso *proyectivo* hacia adelante se viera contrabalanceado por una cierta inercia o apego al estado actual. De aquí surgen conflictos, evidentemente, pero también la posibilidad misma de la negativa a crecer. En cierto sentido las caracteropatías y aun las neurosis son formas de tal negativa. El "sistema" biopsíquico anterior se resiste a transformarse, y es bien cierto que lo que el psicoanálisis ha llamado "regresión" no es sino la posibilidad de supervivencia de estados anteriores en la vida de los sujetos, y el intento de retorno a ellos, cuando el desafío del cambio o crecimiento es demasiado fuerte para el individuo. "El drama de la vida humana —dice Allport (ib. p. 36)— puede ser descrito, en gran medida, en términos de la fricción engendrada entre las etapas anteriores y las etapas posteriores del desarrollo. El desarrollo y el cambio constituyen un proceso de incorporación de etapas anteriores en otras posteriores; o, cuando esto es imposible, de manejo del conflicto entre etapas anteriores y posteriores en la mejor forma posible". Nosotros hemos intentado explicar esta incorporación en términos de *asunción eminente* de las formas menos perfectas por las más perfectas, y creemos que puede ser una categoría descriptiva, al menos, útil. En efecto, crecer auténticamente es recoger lo mejor de lo anterior para sobreelevarlo *eminentemente* en una forma estructural nueva y superior. Lo anterior no está destinado a morir, sino a trasmutarse en algo que lo perfecciona, que le hace dar de sí lo que él solo no podría. La madurez hace dar al joven lo que su juventud perenne no le alcanzaría. Sin embargo, no podemos caer en un optimismo ingenuo y puramente romántico. Hay algo que muere al crecer. Y toda nueva fase en la vida es una aproximación a la muerte, destino paradojal del crecimiento, e inescrutable misterio para el biólogo y el psicólogo.

Allport ha tratado el tema de las transformaciones en las etapas de la vida en términos de "transformación de los motivos" en otra obra suya importante[50]. Nosotros sólo daríamos una nota más "existencialista" a su visión, recordando, como lo hicimos, la paradoja irresoluble de la *dirección a la muerte*. Todo crecer es un aproximarse a ella, aunque sea en sí mismo un estadio de estructuración vital superior. Pero aquí el psicólogo toca los umbrales de otra consideración del hombre.

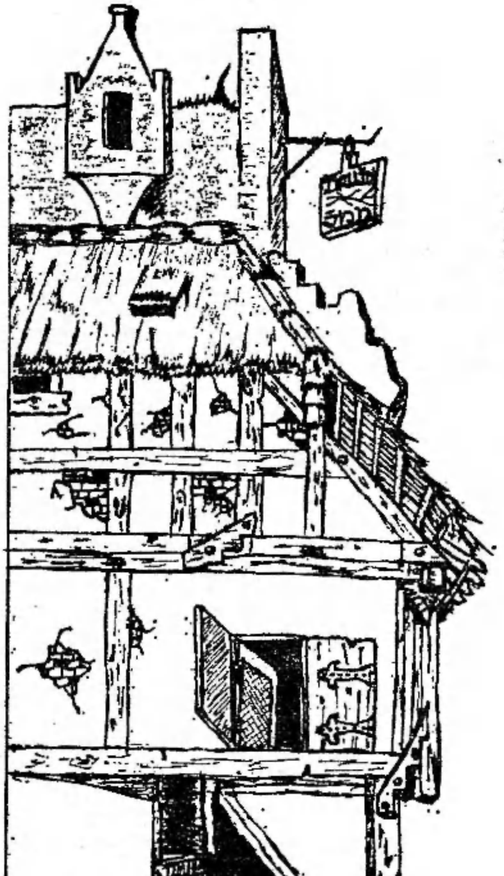
Cerremos con una frase de nuestro autor que resume bien lo dicho hasta aquí en cuanto al *llegar a ser*. "Las unidades más

[50] *Psicología de la Personalidad,* Buenos Aires, Paidós, 3ª Ed., 1970, cap. VIII.

inclusivas de la personalidad son amplias disposiciones intencionales dirigidas hacia el futuro. Estas características son únicas para cada persona y tienden a atraer, guiar o inhibir las unidades más elementales, de acuerdo con las intenciones principales. Esta proposición es válida a pesar de la gran cantidad de conducta desordenada, impulsiva y conflictual que hay en toda vida" (ibid., p. 100).

ABELARDO PITHOD

DIALOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO



REUNION CUMBRE

Al atardecer suelo albergar en mi alma sentimientos contradictorios. De una parte, la caída del sol me fascina y siempre me hallo tentado de reproducir la inmensa cantidad de lugares comunes acuñados por una legión de poetas y pintores. El cielo incendiado y todo eso. Pero, por otra parte, lo breve en tanta belleza y las sombras que se alargan hacen que me sienta algo melancólico ante la noche en ciernes.

Total que, entre una cosa y otra, no soporto los atardeceres y siempre me encuentro contemplándolos mientras voy de aquí para allí atendiendo a mis rosas. Es típico de mi contradictorio y crepuscular estado de ánimo sorprenderme pensando en la Posada del Fin del Mundo. Quisiera estar allí, definitivamente instalado, pero como no es posible, quisiera olvidarme de su existencia misma y de todo lo que me hace pensar en...

—¡Qué complicado, mi amigo! —dijo el druida que apareció intempestivamente y que acompañó sus dichos con festivas e indeseadas palmadas al hombro.

—Buenas... —le dije, por decir algo nomás.

Me miró con aire extrañado. Después de todo, era la primera vez que lo saludaba. Luego, con una inmensa sonrisa, quiso participar de la broma.

—¿Qué tal, che? —me preguntó con evidente ironía mientras reproducía con esfuerzo el argentinismo.

Total que me olvidé del atardecer, de su deslumbrante belleza y de mis sombrías cavilaciones y no pude reprimir una buena carcajada. Por una vez, ambos habíamos encontrado una veta de humor común y nos dirijimos sin más a cumplir el ritual del roble. Como sacar un pasaje, pensé distraído.

Y sin embargo, una vez más, me sorprendió el cielo encendido por mil llamas de fuego en el horizonte. Y por una de esas

asociaciones, me acordé a una de los rosales, de la Posada que esperaba, del atardecer y de San Francisco de Sales:

"No sucede en los rosales espirituales como en los materiales, pues en éstos las espinas duran y las rosas pasan, mientras que en aquéllos las espinas pasarán y las rosas no".

*

* *

Como siempre, la mesa ya estaba ocupada y no fue poca mi alegría cuando advertí que uno de los contertulios era el viejo Gilbert [1] que, para variar, estaba enfrascado en uno de sus dibujos, en una de sus conversaciones, y, muy especialmente, en su quinto jarro de cerveza. Nos saludó a los gritos, levantando el jarro con ademán de júbilo y derramando buena parte de su contenido sobre el hombrecillo que estaba a su izquierda.

—¡Salud, Ave, Prosit, Merci beaucoup, Hola, Hello!

El hombre a su izquierda se corrió un poco tratando de evitar la lluvia de mosto con que el Gordo salpicaba su hábito marrón. ¡Un monje en la Posada!, pensé asombrado. Al verlo, el druida se detuvo en medio de sus cálidos abrazos a Gilbert. Dándose vuelta, cumplió, por una vez, con las formalidades del caso y nos presentó.

Casi me caigo de espaldas, pues el hombre que tenía frente a mí era... era... ¡no lo podía creer!

—Sí, sí —me dijo el druida sonriente— aún no está Ud. borracho, es él mismo...

—El mismo —repetí estúpidamente, mientras todos se instalaban en torno a la mesa. El Posadero se acercó y nos sirvió cerveza, renovando el jarro de Gilbert. Advertí que el del monje aún estaba lleno. Gilbert reanudó la conversación con el Doctor Místico.

—"Ha surgido en nuestro tiempo una fantasía harto singular: la fantasía de que cuando las cosas andan muy mal, necesitamos al hombre práctico. Sería mucho más exacto decir que cuando las cosas andan muy mal, necesitamos al hombre impráctico. Y por cierto que a fin de cuentas vamos a necesitar al teorizador. Un hombre práctico significa un hombre habituado a la mera práctica diaria de las cosas que generalmente funcionan bien. Cuando las cosas no quieren funcionar, hay que llamar al

[1] *Vide* "La Posada del Fin del Mundo" en *Gladius* nº 3. De allí la familiaridad con G.K.C. *(Nota de los copistas).*

pensador, al hombre que posee alguna doctrina acerca del por qué es que, en definitiva, funcionan. Está mal tocar el violín cuando arde Roma. Pero está muy bien, cuando Roma arde, estudiar teoría hidráulica" [2].

Todos reímos mientras yo seguía hipnotizado, mirando al hombrecillo de rostro apacible. Pero, ahora, el mismo estaba hablando.

—Tiene Ud. razón, y por eso he tenido que advertir repetidamente a "los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios, dejado aparte el buen ejemplo que de sí darían, si gastasen siquiera la mitad de ese tiempo en estarse con Dios en oración... Cierto, entonces harían más y con menos trabajo, con una obra que con mil, mereciéndolo su oración, y habiendo cobrado fuerzas espirituales en ella; porque de otra manera, todo es martillar y hacer poco más que nada, y a veces nada, y aún a veces daño" [3].

Chesterton se detuvo en medio de una caricatura de un obispo andando en bicicleta (con mitra y todo el resto de la parafernalia episcopal a cuestas) y pareció reflexionar sobre lo dicho por el castellano.

—Lo que Ud. dice es terrible, pues después de su tiempo hubo un activismo desenfrenado en la política que contaminó a algunos de los de nuestra misma Iglesia... Yo mismo tuve una experiencia similar en el campo secular en mis años mozos "pero es perfectamente cierto que empecé las elecciones bajo el extraordinario engaño de que el objeto de la campaña electoral era convertir a la gente. El objeto de la campaña electoral es el recuento. La única razón verdadera de que la gente se deja molestar en sus casas por los agentes de los partidos no tiene la menor relación con los principios del partido, que son a menudo un completo misterio para los mismos agentes" [4].

El druida rió de buena gana mientras que yo trataba desesperadamente de explicarle al fraile lo que es un partido político. En ese momento oímos al posadero discutir acaloradamente en la puerta e interrumpimos nuestra conversación ante el alboroto que llegaba a nuestros oídos.

—¡Está terminantemente prohibido...!

[2] Chesterton, Gilbert Keith: *Lo que está mal en el mundo*, en *Obras Completas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1967, Tomo I, p. 688.

[3] San Juan de la Cruz: *Cántico Espiritual*, XXIX, 3. Para las citas del *Cántico* seguimos el manuscrito de Jaen.

[4] Chesterton, Gilbert Keith: *Autobiografía*, en *Obras Completas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1967, Tomo I, pp. 112 y 113.

Eso le oímos al hombre. El intruso hablaba con voz pausada de modo que no alcanzamos a reconocer lo que decía.

—...de ninguna manera... —insistía el posadero— ...jamás se vio semejante cosa... va contra todas las reglas... la casa se reserva el derecho de admisión...

El druida con autoridad gritó con voz fuerte:

—¡A ver! ¿Qué pasa ahí? ¡Posadero, haga pasar al intruso! Chesterton se lamentó en voz baja:

—Si lo hace pasar, no puede decir que es un intruso.

Las puertas se abrieron de par en par e ingresó raudamente una mujer con el mismo hábito monacal de nuestro amigo. Todos nos quedamos boquiabiertos y nos pusimos torpemente de pie en tanto el atribulado posadero recibía toda suerte de reprimendas de parte del druida que lo llevaba hacia la barra tomándolo del brazo y murmurando amenazadoramente:

—Torpe, zote, ganso, bobo, ¿no se da cuenta que no es una mujer cualquiera? Bestia, bruto, animal de feria, gil de cuarta...

Et ainsi de suite. Pero Chesterton se rehizo primero y exclamó radiante:

—¡Señora: "su oficio es generoso, peligroso y romántico!" [5].

La monja miró apreciativamente en derredor y con una sonrisa se dirigió a Gilbert:

—"Hartos trabajos y peligros nos han acaecido. Con todo, vengo buena, gloria a Dios" [6]. Además, como Ud. sabe, "los trabajos son para mí salud y medicina" [7].

Con lo dicho, la monja se sentó a la mesa y nosotros la imitamos. Yo estaba verdaderamente conmocionado. Esto era demasiado: ¡una mujer en la Posada del Fin del Mundo! El druida volvió hacia nosotros visiblemente alterado y pidiéndole excusas en nombre de todos le sirvió un jarro de la glosolálica.

—Disculpe, señora... estee... digo Madre —tropezaba el celta— es que es la primera vez que una mujer entra aquí... y... bueno, esteee...

—"No soy nada mujer en estas cosas" —interrumpió la monja— "que tengo recio corazón" [8] y además, —agregó conci-

[5] Chesterton, G. K.: *Lo que está mal en el mundo...*, p. 766.
[6] Santa Teresa de Jesús: *Carta* a la M. María de San José, fechada en Villacastín, 5 de septiembre de 1581.
[7] Santa Teresa de Jesús: *Carta* a Doña Juana de Ahumada, fechada en Avila, 8 de agosto de 1578.
[8] Santa Teresa: *Cuentas de Conciencia,* 3º, en San José de Avila, año de 1562, p. 6.

liadora— "buen medio es para tener a Dios tratar con sus amigos; siempre se saca ganancia, yo lo sé por espiriencia" [9].

¡Qué mujer! pensé para mis adentros, olvidándome una vez más que la Posada era la mar de indiscreta para semejantes pensamientos.

—"¡No somos tan fáciles de conocer las mujeres!" [10] —me dijo, y agregó: —estamos las carmelitas "más obligadas a ir como varones esforzados y no como mujercillas" [11].

Entonces tomé conciencia de que estaba sentado junto a San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, que es como decir, la descalcez en pleno. Como se imaginarán, al sentirme incluido en semejante reunión, me llené de alegría y no pude evitar el pensamiento de que tal vez no fuera enteramente casual el hecho de que hubiera sido elegido para estar allí, en esa compañía; pero... Fray Juan de la Cruz interrumpió mis cavilaciones y puso las cosas rápidamente en su lugar.

—Hay algunos que "querrían ser santos en un día... no teniendo paciencia para esperar a que se lo dé Dios cuando El fuere servido... Aunque algunos tienen tanta paciencia en esto del querer aprovechar que no querría Dios ver en ellos tanta" [12].

El druida rió con esto último, pero Fray Juan insistió con algo más.

—"Hasta que el hombre venga a tener tan habituado el sentido en la purgación del gozo sensible... tiene necesidad de negar su gozo y gusto acerca de ello para sacar de la vida sensitiva al alma... porque más crecerán las fuerzas del alma sin estas (operaciones) sensitivas, esto es, apagando el gozo y apetito de ellas, que usando dél en ellas" [13].

Traté de entender lo que se me quería decir, pero sólo alcancé a darme cuenta de que se me estaba amonestando. El druida meneó la cabeza como si quisiera impedir el curso de la conversación, pero Teresa la Grande vino en mi auxilio.

—"Dios me libre de gente tan espiritual que todo lo quieren hacer contemplación perfecta de do diere" [14].

9 Santa Teresa: *Camino de Perfección*, XI, 4. Códice de El Escorial.

10 Santa Teresa: *Carta* al P. Ambrosio Mariano de San Benito, fechada en Toledo, 21 de octubre de 1576.

11 Santa Teresa: *Carta* a la M. Ana de Jesús, fechada en Burgos, 30 de mayo de 1582.

12 San Juan de la Cruz: *Noche*, L. I, 5, 3.

13 San Juan de la Cruz: *Subida*, L. III, 26, 7.

14 Santa Teresa: *Vejamen del P. Juan de la Cruz*, p. 7.

Todos rieron y el fraile sonrió apaciblemente. Sin embargo, no parecía dispuesto a ceder así nomás.

—Insisto en que "...en esto se conoce el que de veras a Dios ama, si con ninguna cosa menos que El se contenta; mas ¿qué digo se contenta?, pues, aunque todas juntas las posea, no estará contento, antes cuantas más tuviere, estará menos satisfecho, porque la satisfacción del corazón no se halla en la posesión de las cosas, si no en la desnudez de todas ellas y pobreza de espíritu" [15].

Pero no era fácil lidiar con Teresa. Blandiendo su jarro, arengó al fraile:

—Sí, bueno, pero "quien de veras ama a Dios, todo lo bueno ama, todo lo bueno quiere, todo lo bueno loa, con los buenos se junta, siempre los defiende, todas las virtudes abraza" [16].

Contra todo lo previsto, Gilbert se descolgó con argumentos a favor de ambas partes, distinguiendo cuidadosamente los ribetes del asunto.

—"Es posible tener malas intenciones acerca de cosas buenas, y cosas buenas como el mundo y la carne han sido entorpecidas por una mala intención llamada diablo. Mas el diablo no puede hacer que las cosas sean malas; éstas permanecen como el primer día de la Creación. Sólo la obra del cielo fue material, la hechura de un mundo material. La obra del infierno es completamente espiritual" [17].

El fraile carmelitano se acomodó el escapulario y quiso llevar agua para su molino.

—Desde luego; pero si bien son buenas "todo el ser de las criaturas comparado con el infinito ser de Dios, nada es; y por tanto, el alma que en él pone su afición, delante de Dios también es nada y menos que nada, porque, como habemos dicho, el amor hace igualdad y semejanza, y aún pone más bajo al que ama; y, por tanto, en ninguna manera podrá esta alma unirse con el infinito ser de Dios, porque lo que no es, no puede convenir con lo que es" [18].

El druida parecía estar apurado para irse y me hizo un gesto impaciente como para advertirme que la partida estaba próxima. Pero la mujer a mi lado continuaba la discusión, ahora más sonriente que nunca y, guiñándole el ojo a Gilbert afirmó:

[15] San Juan: *Cántico Espiritual,* I, 14.

[16] Santa Teresa: *Camino de Perfección,* LXIX, 3. Códice de El Escorial.

[17] Chesterton, G. K.: *Santo Tomás de Aquino,* Madrid, Espasa-Calpe, 1973, p. 99.

[18] San Juan: *Subida,* L. I, 4, 4.

—"Esto de apartarse de lo corpóreo bueno deve ser, cierto, pues gente tan espiritual lo dice" —advertí que Fray Juan se reía mientras Teresa continuaba— "mas, a mi parecer, ha de estar estando el alma muy aprovechada, porque hasta esto, está claro se ha de buscar al Criador por las criaturas" [19].

Alentado por los dichos de la carmelita, Gilbert agregó con risa reprimida:

—"Dios hizo al hombre de modo que pudiera ponerse en contacto con la realidad; y a quienes Dios ha juntado, que no los separe el hombre" [20].

Teresa hizo una pequeña confesión:

—"Una vez entendí cómo estava el Señor en todas las cosas y cómo en el alma y púsoseme comparación de una esponja que embeve el agua en sí" [21].

San Juan asintió despacio.

—Está bien, "Dios es en Sí todas esas hermosuras y gracias eminentísimamente en infinito sobre todas las criaturas... (pero) como dice David *todas ellas, como la vestidura se envejecerán y pasarán, y sólo El permanece inmutable para siempre*" [22].

Chesterton quería significar otro matiz del asunto. No es que estuviera en desacuerdo con San Juan, pero...

—Claro, bueno, sí. ¡Hmmm! *Sic transit gloria mundi* ¿eh? Sí, sí, comprendo. Pero hay que andar con cuidado, sin olvidar que hubo en el mismísimo Platón "una especie de idea según la cual la gente estaría mejor sin cuerpo que con él" [23].

Esto, ya sabía yo que iba a suceder, esto, digo, puso de pésimo humor al druida que exclamó furioso:

—¡Alto ahí! ¡Deténgase, bárbaro británico! ¡Esto es demasiado! ¡Si no saben interpretar las alegorías de Platón, pues...!

Como era previsible, Chesterton estaba completamente feliz de haber podido sacar de sus cabales al druida, y con una carcajada dijo:

—Lo que pasa es que Ud. es muy anticuado... tan anticuado que para Ud. el cristianismo es una novedad...

El druida parecía que iba a explotar con esto.

[19] Santa Teresa: *Vida,* 22, 8.
[20] Chesterton, G. K.: *Santo Tomás...,* p. 176.
[21] Santa Teresa: *Cuentas de Conciencia;* 49ª en Sevilla, año de 1576.
[22] San Juan: *Subida,* L. III, 21, 2. Remite a *Ps.* 101, 27.
[23] Chesterton, G. K.: *Santo Tomás...,* p. 101.

—¡La Plenitud de los Tiempos, una novedad!... pero, no, mi amigo, y en cuanto a mi edad, recuerde que el diablo sabe por diablo...

Al advertir que había mentado la soga en casa de ahorcado, interrumpió su alegato refugiándose en el jarro de cerveza, bajo la severa mirada de ambos carmelitas.

San Juan de la Cruz aprovechó la paz restablecida para exponer sus ideas con mayor serenidad.

—Déjeme explicarles la esencia de mi doctrina, "y por cuanto esta doctrina es de la noche oscura por donde el alma ha de ir a Dios, no se maraville (nadie) si le pareciera algo oscura" [24].

Gilbert y el druida rieron a una ante la broma del carmelita y Teresa lo miró como con devoción. San Juan continuó impertérrito.

—"Ni aún mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión, de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas... los cuales, como ya están bien desnudos de las cosas temporales deste siglo, entenderán mejor la doctrina de la desnudez del espíritu" [25].

El druida aprovechó la volada y comenzó a levantarse para la despedida, pero Gilbert lo agarró del brazo y le dijo al oído no sé que cosa de la analogía, o algo así. Refunfuñando el druida volvió a sentarse mientras el fraile exponía finalmente la médula de su pensamiento.

—"Ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para ir a Dios"... así como nadie puede "llegar a la ciudad si no va por el propio camino que junta con ella. De donde, para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con él y tiene con él próxima semejanza..." Pero "entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser, porque, aunque es verdad que todas ellas tienen, como dicen los teólogos, cierta relación a Dios y rastro de Dios —unas más y otras menos, según su más principal o menos principal ser—, de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial, antes la distancia que hay entre su divino ser y el de ellas es infinito; y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas...

[24] San Juan: *Subida*, Prólogo, 8.
[25] *Ibidem*, 9.

Luego, no hay escalera con que el entendimiento pueda llegar a este alto Señor entre todas las cosas criadas"[26].

Se hizo un largo silencio ante tan recia y elocuente doctrina, pero por un momento tuve la horrible idea de que el druida se había dormido. Sea como fuere, Teresa habló seguidamente con voz conmovedora y el druida abrió los ojos como prestando atención.

—"Yo no lo contradigo" —dijo, mirándolo a Fray Juan— "porque son letrados y espirituales y saben lo que dicen, y por muchos caminos y vías lleva Dios a las almas"[27], pero Dios "se huelga algunas veces que consideren sus criaturas y el poder que tuvo en criarlas, como pensar en el mesmo Criador"[28].

—Sí, por supuesto Madre, —respondió Fray Juan— "aunque muchas cosas hace Dios por mano ajena, como de los ángeles y de los hombres, esta que es criar nunca la hizo ni hace por otra que por la suya propria; y así el alma mucho se mueve a el amor de su Amado Dios por la consideración de las criaturas, viendo que son cosas que por su propria mano fueron hechas"[29]. Sin embargo...

Pero Chesterton interrumpió al fraile con un ditirambo típico en él:

—"¿Quieren ustedes que les diga el secreto del mundo? Pues el secreto está en que sólo vemos las espaldas del mundo. Sólo lo vemos por detrás: por eso parece brutal. Eso no es un árbol, sino las espaldas de un árbol; aquello no es una nube, sino las espaldas de una nube. ¿No ven ustedes que todo está como volviéndose a otra parte y escondiendo la cara? ¡Si pudiéramos salirle al mundo por enfrente...!"[30].

Todos callamos por un segundo. El viejo Gilbert sabía de mística como el que más y Santa Teresa pareció reconocerlo cuando afirmó por lo bajo:

—"Ansí como hay muchas moradas en el cielo, hay muchos caminos"[31].

Pero Gilbert insistía en decir algo que no podía guardarse para sí, su verba emanaba como una catarata de ideas increíbles.

[26] San Juan: *Subida,* L. II, 8, 1-7.
[27] Santa Teresa: *Vida,* 22, 2.
[28] Santa Teresa: *Fundaciones,* VI, 6.
[29] San Juan: *Cántico...,* IV, 3.
[30] Chesterton, G. K.: *El hombre que fue Jueves,* en *Obras Completas,* Barcelona, Plaza & Janes, 1967, Tomo III, p. 163 y s.
[31] Santa Teresa: *Vida,* XIII, 13.

—"Esta antinomia, presente sin cesar en mi espíritu, envolvía una contradicción tan vasta y asombrosa como la inmensa contradición de la cruz; recordaba haber oído muchas veces estas palabras: *Quien pierda su vida la salvará.* Recordaba con una especie de lástima que siempre se había significado con eso que quien pierda su vida corporal salvaría su vida espiritual. Ahora (supe) una verdad sabida de todos los púgiles, cazadores y escaladores de montañas. Sabía que incluso la vida material solamente podía salvarse merced a una fuerte disposición para perderla... pero es peligroso dogmatizar acerca de situaciones tan riesgosas... es quizás el último secreto de Dios" [32].

San Juan de la Cruz consideró con interés al Gordo. Luego, como con un pase mágico, puso todo en su lugar. Lo hizo con una mansedumbre tal que todos quedamos impresionados.

—Los "sabores de los sentidos hacen provecho"... cuando "al primer movimiento se pone la noticia y afección de la voluntad en Dios, dándole más gusto aquella noticia que el motivo sensual que se le causa, y no gusta de tal motivo sino por eso... y en esta manera se pueden usar porque entonces sirven los sensibles al fin para que Dios los crió y dió, que es ser por ellos más amado y conocido" [33].

—¡Well done! —exclamó Gilbert— ¡Magnífico! ¡Bravo!

Y el druida intervino seriamente, por primera vez, con una pregunta:

—Hmmm... sí... claro... todo eso "para que el entendimiento se venga a unir en esta vida con Dios *según se puede*" [34] ¿eh? ¿El *non plus ultra,* no?

La pregunta era retórica y San Juan se conformó con sonreír en silencio. Gilbert se entusiasmó de nuevo.

—"El malestar proviene de que la mente católica se mueve sobre dos planos: el de la Creación y el de la Caída... cualquier extremo del ascetismo católico es una precaución prudente o imprudente contra el mal de la Caída: nunca existe la duda acerca del bien de la Creación" [35].

Teresa agregó con sentido femenino:

—"Caro costaría si no pudiésemos buscar a Dios sino cuando

[32] Chesterton, G. K.: *La esfera y la cruz,* en *Obras Completas...* Tomo III, p. 191.
[33] San Juan: *Subida,* L. III, 24, 5.
[34] *Vide* nota 26.
[35] Chesterton, G. K.: *Santo Tomás...*, p. 97.

estuviésemos muertos al mundo. No lo estava la Madalena, ni la Samaritana, ni la Cananea cuando lo hallaron" [36].

Todos rieron ante la elocuencia de Teresa que parecía tener siempre la última palabra. Con todo, San Juan no era hombre de achicarse así nomás.

—Lo hallaron... sí, lo hallaron —aquí el rostro del fraile adquirió un aire verdaderamente angelical— pero lo hallaron porque el Verbo era Dios... y todo gusto que producía... era Dios. Pero con las criaturas no es así. "Debe pues, el espiritual, en cualquier gusto que de parte del sentido se le ofreciere, ahora sea acaso, ahora de intento, aprovecharse dél sólo para Dios, levantando a El el gozo del alma para que su gozo sea útil y provechoso y perfecto, advirtiendo que todo gozo que no es en esta manera... es vano y sin provecho y estorba para la unión de la voluntad en Dios" [37].

Teresa la Grande quiso dejar constancia de su grandeza y en voz baja le dijo a Gilbert:

—"No he hallado en toda Castilla otro como él" [38].

San Juan recapitulaba, aparentemente sin haber oído a la Madre.

—Sí, está claro. "Las criaturas son como un rastro del paso de Dios" [39] y "esta consideración y conocimiento de las criaturas es la primera por orden en este camino espiritual para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia en ellas" [40], pero, al "quitar el gozo de los bienes temporales... (se) adquiere libertad de ánimo, claridad en la razón, sosiego, tranquilidad y confianza pacífica en Dios... (y) más gozo y recreación en las criaturas con el desapropio dellas... (y se) las goza muy diferentemente que el que está asido a ellas, con grandes ventajas y mejorías, porque éste las gusta según la verdad de ellas" [41].

Todo él era la encarnación del sosiego, de la tranquilidad y de la confianza pacífica en Dios, que decía. Y su lógica, pues... arrollaba.

—Ahora bien, "hasta que el hombre venga a tener tan habituado el sentido en la purgación del gozo sensible, que de pri-

[36] Santa Teresa: *Vejamen del P. de la Cruz,* 6.
[37] San Juan: *Subida,* L. III, 24, 7.
[38] Santa Teresa: *Carta* a la M. Ana de Jesús, fechada en Avila, mediados de noviembre de 1578.
[39] San Juan: *Cántico...,* V, 3.
[40] *Ibidem.* IV, 1.
[41] San Juan: *Subida,* L. III, 20, 2.

mer movimiento saque el provecho que he dicho de que le envíen las cosas luego a Dios, tiene necesidad de negar su gozo y gusto acerca de ellas para sacar de la vida sensitiva al alma" [42].

Chesterton habló despacio, como queriendo explicarse algún misterio.

—"El místico que pasa por el momento en que no existe nada sino Dios, contempla en cierto sentido los principios sin principio en que realmente no había nada más. No sólo aprecia las cosas, sino la nada de que se hicieron todas las cosas. En cierto modo, tolera y aún contesta la ironía de terremoto que hay en el libro de Job; en cierto modo está presente cuando se echan los cimientos del mundo, con las estrellas matutinas cantando a coro y los hijos de Dios gritando de júbilo" [43].

San Juan lo dijo todo de un saque.

—"Dios crió todas las cosas con gran facilidad y brevedad y en ellas dejó algún rastro de quien El era, no sólo dándoles el ser de la nada, más aún dotándolas de innumerables gracias y virtudes, hermoseándolas con admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras" [44].

Gilbert se entusiasmaba más y más.

—"Un santo y un poeta junto a una misma flor, acaso parezca que dicen lo mismo; pero, en realidad, aunque ambos dicen la verdad, dicen verdades diferentes. Para el uno, el gozo de la vida es una causa de fe; para el otro, es más bien consecuencia de la fe" [45].

La única mujer en el juego me dijo como al vuelo:

—"Mi opinión ha sido siempre, y será, que cualquier cristiano procure tratar con quien... tenga (buenas) letras —si puede—, y mientras más, mejor" [46].

El Gordo enrojeció pero no podía disimular su contento y entonces, curiosamente, se puso de pie y con un brazo extendido hacia la gran ventana que miraba hacia occidente comenzó a recitar lo que parecía una plegaria:

[42] San Juan: *Subida,* III, 26, 7.
[43] Chesterton, G. K.: *St. Francis of Assisi,* London, Hodder and Stoughton, 1960, p. 91 *vide quoque* Ward, Maisie, *Chesterton,* Buenos Aires, Poseidón, 1947, p. 372.
[44] San Juan: *Cántico...* V, 1.
[45] Chesterton, G. K.: *St. Francis of Assisi...*, p. 90.
[46] Santa Teresa: *Vida,* XIII, 18.

—"Yo te agradezco no sólo el vino y la hospitalidad que me has dado, sino también mis hermosas aventuras y rabiosos combates. Pero te quisiera conocer. Mi alma y mi corazón se sienten tan dichosos y quietos como este dorado jardín; pero mi corazón está llorando: yo quisiera conocer, yo quisiera conocer..." [47].

*
* *

Cuando volví en mí, caí en la cuenta de que había que regar el cantero de la entrada de mi casa. Antes de que oscureciera completamente, desenrollé la manguera y abrí la canilla. Desde mi puesto de bombero no pude sino contemplar el bosque donde se encuentra aquel roble por cuyo arcano se accede a la Posada. Y, claro, me acordé del Poeta que había dejado atrás:

¡Oh bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado!

GILBERT KEITH CHESTERTON, SAN JUAN DE LA CRUZ y SANTA TERESA DE JESUS

(Por la copia, nos, Daniel H. Saint Jean y Sebastián Randle)

[47] Chesterton, G. K.: *El hombre que fue Jueves...*, p. 173.

LIBROS RECIBIDOS

DOMINGO BASSO y ENRIQUE J. LAJE, *¿Es liberador el Marxismo?*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1977, 82 págs.

Florecillas de San Francisco de Asís, Ed. Claretiana, Bs. As., 1984, 284 págs.

SILVIA S. de CHANES y DANIEL CHANES, *El campamento, una experiencia de encuentro*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1986, 78 págs.

ENRIQUE J. LAJE, S.J., *Las clases*, Editorial Claretiana, Bs. As., 1979, 83 págs.

MARIO PEDRO SEIJO y ALCIDES N. SANCHEZ, *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. Claretiana, Bs. As., 1976, 170 págs.

FAUSTO CASA, *Yo soy la vida* (celebración de la palabra para adoraciones eucarísticas), Ed. Claretiana, Bs. As., 1984, 298 págs.

CESAR H. BELAUNDE, *Doctrina económico-social de León XIII a Juan Pablo II*, Ed. Paulinas - Editorial Claretiana, Bogotá, 1982, 308 págs.

ALBERTO A. CONIL PAZ, *Leopoldo Lugones*, Ed. Librería Huemul, Bs. As., 1985, 520 págs.

Pbro. LUIS ASTIRRAGA, *Mes del Sagrado Corazón de Jesús*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985, 96 págs.

HENRI J. M. NOUWEN, *Diario de Genesse*, reportaje desde un monasterio trapense, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985, 222 págs.

MATEO POZO CASTELLANOS, *Respuesta cristiana y dimensión misionera de la Iglesia*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1986, 96 págs.

ALBERGUCCI - CHIESA - PIÑON, *Cristianos para el Proyecto Educativo Nacional*, Ed. Guadalupe, Avellaneda, 1986, 220 págs.

P. JOSE BUONO, *La Misión Juventud de la Iglesia*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1986, 132 págs.

LUIS BARAZZUTTI, *Humor erótico y pornografía*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1985, 92 págs.

BEATRIZ CASIELLO H.M.A., *Metodología Catequística*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1986, 254 págs.

GUILLERMO BRABANDER, S.V.D., *Via Crucis*, Ed. Guadalupe, Bs. As., 1986, 63 págs.

OBISPOS ARGENTINOS, *Divorcio... Que dicen los obispos argentinos*, 3ª ed. AICA, Distribución Ed. Claretiana, Bs. As., 1986, 76 págs.

SINODO DE OBISPOS, *Vocación y misión de los laicos*, Ed. Claretiana, 2ª edición, Bs. As., 1985, 124 págs.

REVISTAS RECIBIDAS

STROMATA. Nº 1/2, Enero-Junio de 1985. Nº 3/4 de Julio-Diciembre de 1985. Nº 1/2 Enero-Junio de 1986. Editada por las Facultades de Teología y Filosofía de la Universidad del Salvador.

ROMA AETERNA. Nº 91 a 94. Buenos Aires, 1986.

ROMA. Nº 91 a 93. Buenos Aires, 1986.

ETHOS, Revista de Filosofía Práctica. Nº 10/11. Buenos Aires, 1982-1983. ISSN 0325-5337.

L'HOMME NOUVEAU. Nº 901 a 904. París, Francia, ISSN 0018-4322.

PAIDEIA CRISTIANA. Nº 1 y 2. Ed. Profesorado Salesiano San Juan Bosco, Rosario, Rep. Argentina, 1985.

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO. Vol. 48, 1985. Ed. Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada, España.

LECTURES FRANÇAISES. Nº 349. Mai 1986, Bordeaux, 48 págs.

FACULTATE LIBRE DE PHILOSOPHIE COMPARÉE. "CAHIERS". Nº 33. Paris, Decembre 1985. ISSN 0244-8963.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Chrétiens d'Ucraine. Un peuple écartelé mais invencible,* Ed. Aide a l'Eglise en détresse, Paris, 1983, 224 págs.

No estamos por cierto habituados a preocuparnos de la situación que viven los países de Europa del este. No estamos en condiciones de entender y, menos aún, de defender a las víctimas del yugo marxista. Tanto más después de Yalta, en que el occidente liberal quiere perennizar el festejo de su triunfo sin que problemas ajenos vengan a turbarlo; por otro lado, parece comprometido al "silencio" cuando se trata del manejo que los soviéticos hacen de sus víctimas, sobre todo religiosas.

Pues bien, este valiente libro, "voz de los que no tienen voz", rompe el silencio y nos abre una ventana hacia Ucrania. Obra de una asociación católica llamada "Ayuda a la Iglesia necesitada" *(Kirche in Not),* analiza la situación del pueblo ucraniano, tanto desde el punto de vista de la historia como de la actualidad, agregando algunos documentos y testimonios de interés.

Sus 600.000 kilómetros cuadrados y sus 50 millones de habitantes, tanto como su historia, su lengua y su cultura hacen que Ucrania merezca ser una nación en el pleno sentido de la palabra. Ubicada por así decirlo en la frontera de oriente y occidente, ocupa un lugar clave. Una de las características más típicas de este país tan eslavo es su constante orientación hacia el oeste. Pocos saben, por ejemplo, que en arquitectura el estilo románico tuvo allí gran desarrollo y que el latín fue durante mucho tiempo la lengua cultural del país. De este modo, si bien fue heredera de Bizancio en lo que atañe al culto, se ha abierto notablemente a la civilización latina.

Dado el interés del tema y el hecho de que este libro será de difícil acceso para los argentinos, haremos una síntesis del mismo.

1. Historia del cristianismo en Ucrania

En los comienzos, el principado de Kiev era el centro de los pueblos eslavos de oriente (Rus). Luego se produciría un desplazamiento político hacia Suzdal-Vladimir, para terminar en Moscú. Sin embargo, cuando con los sucesores de Rurik se establecerá un Estado Fino-Eslavo (el Gran

Ducado de Moscovia, más tarde llamado Rusia), las poblaciones del sur se unirán en torno a Kiev formando un Estado puramente eslavo que será luego Ucrania. De manera que como identidad histórica Ucrania es anterior a la misma Rusia.

Justamente en estas tierras estuvo por siglos sepultado el cuarto Papa, San Clemente. Otro pontífice, San Martín I, encontró en esas regiones el martirio. Pero Ucrania se rinde a la fe y nace espiritualmente cuando, en 988, el príncipe Vladimir de Kiev se hace bautizar junto a su pueblo en las aguas del Dnieper. En adelante sería la fe el principio unificador y el alma de esta nación, engendrada al cristianismo por el celo de la gloriosa Bizancio, al cual no sólo asimiló sino que, al unirlo con su propia tradición cultural, hizo que produjera originales frutos.

Pero mientras la hija eslava crecía "en edad, sabiduría y gracia", la madre se separaba de Pedro. En el entretanto, la capital y el Patriarcado habían pasado de Kiev a Moscú, que a su vez se separaría de Constantinopla y, a raíz de la caída de ésta bajo los turcos (1453), se lavantaría como la Tercera Roma, capital religiosa de oriente. Ahora Ucrania será presionada a una definición: Roma o Moscú. Frente a una Iglesia Rusa unida a la suerte del creciente vigor del Imperio de los Zares, Ucrania se vuelve a occidente, si bien con alternativas diversas. En el Concilio de Florencia (1459-1463) el Patriarca Isidoro de Kiev signa la unión. En 1596, en Brest, se reanuda el entendimiento. En el siglo XVII se introduce la Suma de Santo Tomás en las escuelas teológicas. Más aún, el Patriarca Petrus Mohyla, que veía la necesidad de una reforma, sostuvo que sólo se podría hacer en unión con Roma y según su modelo; el Angélico resolvería los problemas teológicos. Estos esfuerzos se revelaron inútiles cuando Ucrania fue anexada políticamente a Rusia. Ya no tendría otro camino que seguir al Patriarca de Moscú. La aniquilación de la identidad política y religiosa de esta nación, comenzada por los Zares, continuó y se consumó con el imperialismo comunista. Es cierto que a comienzos de este siglo los ucranianos separados de Roma quisieron independizarse del Patriarcado de Moscú y formaron la llamada "Iglesia Ortodoxa Autocéfala", que fue creciendo en popularidad, pero el período staliniano resolvió las cosas según su estilo habitual: clausura de templos, arrestos, muertes. El resultado: el año 30 dicho intento quedó cancelado, y lo que restaba de la Iglesia Autocéfala debió plegarse por la fuerza a la Iglesia de Moscú, colaboradora del Partido gobernante.

La situación de los católicos, fieles a Roma desde la unión de Brest, no fue nada fácil. Especialmente luego de la reocupación comunista de post-guerra, cada día ha sido para ellos un calvario. La Iglesia fue perseguida en Ucrania por todos los medios de la "ortopraxis" staliniana. Por fin, en 1945, el Patriarca Alexis de Moscú, de acuerdo con el Kremlin, "invitó" a los católicos ucranianos a unirse con la Iglesia oficialista. Hubo rechazos y una heroica resistencia. Pronto llegó la hora del "brazo secular": arrestos, deportaciones, torturas, asesinatos. Al mismo tiempo se recurrió a una antigua estratagema: apareció el llamado "Grupo de acción por la reunión de la Iglesia Greco-Católica a la Ortodoxa Rusa". Las protestas fueron vanas. El "Grupo de acción" es el único reconocido por el Kremlin. Los que se niegan a integrarse en él pueden esperar cualquier pena. El cansancio y el miedo quebró a muchos; casi la mitad del clero aceptó la propuesta. Sin embargo unos mil sacerdotes y todos los obispos "no doblaron la rodilla ante Baal". Prácticamente todos estos últimos murieron en prisión o en deportación; salvo el Card. Slipyj que murió en Roma luego de 18 años de cárcel en Siberia. Todos verdaderos "confesores de la fe" o "mártires". Por supuesto que todos acusados de "actividades anti-soviéticas".

En 1946 el "Grupo de acción" convocó un pseudo "concilio". Allí se resolvió, en presencia de oficiales soviéticos, cancelar la unión de Brest y unirse a Moscú. Por este acto, "legalmente" y "por propia voluntad", la Iglesia Católica quedó asimilada a la Ortodoxa Rusa. Esto significó no sólo la dispersión forzada de la Jerarquía sino el cierre de 2772 parroquias, 4119 iglesias y capillas, 142 monasterios y conventos.

2. La situación actual

Los Ortodoxos moscovitas, que gozan de la confianza del Kremlin, han sufrido —también ellos— progresivas restricciones. Los fieles que practican son afectados por la discriminación del régimen. La Iglesia Autocéfala, que conoció una efímera existencia entre 1917 y 1930, intentó renacer durante la ocupación alemana, pero fue sangrientamente reprimida al final de la guerra. Sólo existe fuera de Ucrania aunque la prensa soviética no cesa de atacarla conociendo la simpatía de que goza en el pueblo.

La Iglesia Greco-Católica, Unida o "Uniata", aun después de cuarenta años de supresión, cuenta con unos seis millones de fieles, habiendo podido reorganizarse en la clandestinidad. La mejor prueba de su vitalidad es la constante agresión de la prensa soviética. Ello acaece sobre todo en Ucrania occidental, donde casi no ha podido penetrar el oficialismo religioso. Verdadera Iglesia de las Catacumbas, cuenta actualmente con 3 obispos y unos 300 sacerdotes que operan en secreto. Algunos de éstos han emigrado voluntariamente a Siberia, Lituania, Kazakhstan, etc., para atender a los ucranianos deportados. Un historiador ruso comunista escribía recientemente que se hacía imperioso reemprender la persecución de la Iglesia Uniata pues "se expande actualmente en muchas regiones de Ucrania occidental". Por lo demás, dos millones de ucranianos católicos viven en el extranjero. El Card. Slipyj, luego de su liberación, trabajó incansablemente para reorganizar la Jerarquía en el exilio. Construyó asimismo en Roma una réplica de la catedral de Kiev, Santa Sofía, y un centro de estudios superiores, San Clemente.

3. Algunos documentos

El libro nos ofrece una interesantísima colección de testimonios y documentos. Algunos relatos, que nos llenan de admiración y entusiasmo, fueron tomados del periódico clandestino "El mensajero ucraniano". Como el de aquellos fieles que no vacilan en arrojarse bajo la topadora que intenta destruirles la iglesia. O el de aquellos campesinos que desafían la KGB deteniendo como protesta el trabajo de los Koljoz al tiempo que exigían del arzobispo de Lviv un sacerdote. Los directores de los colegios, se nos cuenta, son amenazados de destitución, si sus alumnos asisten a los oficios religiosos. Las campanas prohibidas, las horas de la Santa Misa fijadas por el Estado. Prohibida la construcción de nuevos templos, algunos transformados en silos, otros dinamitados, otros incendiados "accidentalmente". Los fieles se reúnen en casas privadas. Algunos, más audaces, en los atrios de las iglesias clausuradas, frente a un altar sin sacerdote... Particularmente dura es la legislación con los niños. Los padres deben educarlos en el "espíritu del código moral de la edificación del socialismo", en caso contrario pueden ser quitados a sus padres sin derecho al reclamo. Y conste que no se trata de leyes meramente teóricas; se nos dan ejemplos con fecha y nombre. Así el libro incluye el conmovedor caso de José Terela, poeta católico, que lleva 17 años de prisión por su fe y amor a la patria; torturado, le quebraron los dedos por el delito de escribir; esta actualmente bajo "régimen especial" en el hospital psiquiátrico de Sytchiovka, donde

en los últimos años han muerto 475 internados. Otro, Valentín Moroz, ortodoxo, profesor de historia, acusado de actividades antisoviéticas, debe padecer 14 años de cárceles y clínicas psiquiátricas; es liberado en el 79, canjeado por espías soviéticos; recibido por Juan Pablo II, le ha dicho al Papa que muchos de su credo, por la admiración que suscita en ellos la figura de J. Slipyj, se unirían a Roma si la Santa Sede lo nombrase a éste Patriarca. El sacerdote ortodoxo V. Romaniuk, en prisión y trabajos forzados por defender a Moroz, escribió a Pablo VI denunciando las terribles violaciones de los derechos humanos en URSS. Más desgarrante, si cabe, es su carta abierta publicada en 1977 en el Osservatore Romano: "El poder ateo se esfuerza cada año más por aniquilar la Iglesia"; "la autoliquidación de la Iglesia Rusa sigue adelante"; "en seis años de detención me he dirigido muchas veces al Patriarca de Moscú para que se ocupe de mi protección. Jamás he recibido respuesta..."; "el obispo que dirige mi diócesis tampoco se ha ocupado de mi defensa"; "el poder comunista mundial hace soltar sus encarcelados en otros países; la solidaridad cristiana, ¿ha hecho liberar a los encarcelados por la fe?"; "¿es posible que el mundo católico, tan poderoso, no haya podido proteger los millones de católicos ucranianos de los ultrajes de los bárbaros bolcheviques? Ellos han dado numerosos mártires. Han perecido por millares en los campos de concentración. Por su muerte han testificado su fidelidad a la Santa Sede".

Otra serie de documentos está constituida por cartas o alocuciones de los Papas. De particular relieve es aquella de Juan Pablo II, el Papa eslavo, al Card. J. Slipyj con ocasión de la preparación del milenario del cristianismo en Ucrania (en 1988). O aquel otro discurso del mismo Papa en Filadelfia donde evoca a los "innumerables mártires de los tiempos pasados y también de los recientes", así como la "fidelidad" de esta Iglesia "probada por el sufrimiento".

Se transcribe también la admirable alocución pronunciada por el fundador de "Kirche in Not", el P. Werenfried van Straaten, con ocasión del Sínodo de los Obispos Ucranianos del 1979. "Siempre ha habido mártires y confesores —dice—, pero jamás han estado ignorados como en nuestros días". En su discurso van Straaten afirma que el via crucis de la Iglesia Ucraniana se realiza con la complicidad de la Iglesia Ortodoxa; prueba de ello es que en los días de apertura del Vaticano II, dos de sus representantes no tuvieron escrúpulos de hacerse presentes mientras el Card. J. Slipyj padecía su cuarta condena en los campos de Mordavia, "de donde no se sale vivo". Al tiempo que reiteradamente denuncia el falso ecumenismo, que olvida a sus mártires y confesores o los traiciona, expresa su confiada esperanza en el nuevo "Papa eslavo", que conoce experiencialmente el dolor de la persecución. Termina exhortando a los pastores al coraje: ¡fidelidad a la Cruz y a la Iglesia!

Por último nuestro libro da a conocer la tensa correspondencia entre el actual Papa y el Patriarca Pimen con ocasión de las conclusiones a que arribara el Sínodo de los Obispos Ucranianos, realizados en 1980. Estas, dice el Patriarca ruso, lo llenan de "inquietud" y "amargura"; crean entre ambas Iglesias una "tensión tan peligrosa que no puede ser calificada sino como trágica". Por la declaración de los Obispos ucranianos, una "profunda tensión se ha suscitado en el seno de la Iglesia Ordodoxa Rusa respecto a la Católica". Le pide a continuación que no apruebe ni bendiga el camino elegido por dichos Obispos, cuyo "espíritu y contenido" es extraño al impulso de comunión ecuménica. El Santo Padre responde que las conclusiones a las que Pimen se refiere son todavía extraoficiales, pero que Roma mantenía firme la posición que siempre ha guardado respecto a los derechos

de la Iglesia Católica en Ucrania. Tercia, a su vez, el Card. J. Slipyj con un comunicado: En unión con la postura firme de la Santa Sede, no cederá absolutamente nada en lo que concierne a la identidad, existencia y derechos de la Iglesia Católica en Ucrania.

* * *

Curioso y negativo "signo de los tiempos": aquéllos, mártires y confesores de la fe, que en los mejores tiempos cristianos habían constituido el orgullo de la Iglesia, los que habían rendido el ciento por ciento de la parábola del sembrador, hoy parecen casi culpables ante sus propios hermanos. Como decía el Card. Wyszynski, los mártires de nuestro tiempo resultan molestos para la diplomacia! Y pensar que el régimen comunista ha producido ya un número mayor de mártires que los tres siglos de persecuciones romanas... Urgente tema de reflexión para la Iglesia de la segunda mitad del siglo xx. Si los ambientes católicos mostraran más comprensión y apoyo por las víctimas de la "Iglesia del silencio", no sólo estarían haciendo un acto de caridad. En momentos en que los creyentes ortodoxos han sido traicionados "institucionalmente" por sus "Popes", esa actitud sería a la vez el más ancho camino para la unión, el más eficaz "ecumenismo por añadidura". Resulta a su vez difícil de comprender cómo la Santa Sede puede tomar como "interlocutor válido" a esa Jerarquía Ortodoxa, instrumento de los verdugos y apóstata de su misión.

Sea lo que fuere, hay un hecho claro: oriente está expiando los pecados de occidente, y el flagelo de Dios es el marxismo. De esto justamente hablaba la Santísima Virgen en Fátima el año 1917, ¡el mismo mes de la revolución de Lenin! Para frenar el avance de esta peste apocalíptica, pidió la consagración de Rusia al Inmaculado Corazón de María, realizada públicamente, por el Papa y los obispos del mundo entero. Estas cuatro condiciones no se han cumplido todavía. El milenario del bautismo de Ucrania, en 1988, es también el de Rusia. ¿Estará aguardando el Papa esta ocasión para hacerlo?

P. Ramiro Sáenz

JEAN HANI, *El simbolismo del templo cristiano*, Ediciones de la Tradición Unánime, Barcelona, 1983, 170 págs.

Puede haber dos motivos para limitar el comentario de una obra al prólogo de la misma: o el crítico es un "chanta" que no ha leído el libro y quiere calmar las insistencias del director de la revista, o el prólogo ofrece una densa sínesis del contenido doctrinal del libro —como en el Evangelio de San Juan.

Hay también dos maneras de encarar una recensión bibliográfica: o mediante un extenso comentario, en el estilo nunca suficientemente ponderado de Fray Alafridus Sanctius o en los abominables condensados de Rider Indigest, lo cual ahorra al lector perezoso la ingesta del volumen, pero ofreciéndole al par la sustancia del mismo ya transformada en cómoda papilla; o mediante una presentación esquemática aunque suficiente para incitar al potencial lector hacia la adquisición del libro —o a cruzar presuroso a la acera del frente cuando lo vea en oferta en alguna librería.

Dejemos de lado las divagaciones para presentar este estudio, en verdad digno de encomio. Nos limitaremos para ello a enunciar los principios fundamentales, así y tal como vienen contenidos en la introducción del autor:

— El arte *sagrado* hoy no existe, a lo más habrá arte *religioso*.

— Ambos se diferencian radicalmente. El arte *religioso* está dominado por el sentimentalismo, el moralismo, el "estetismo", expresa la subjetividad del autor. El arte *sagrado* lo es por su contenido objetivo, expresa simbólicamente la realidad cosmológica y metafísica. Es un arte *suprahumano*.

— El arte es traducción en el plano sensible de la Belleza divina así como de la Verdad divina. Lo bello es "el esplendor de lo Verdadero". El arte sagrado es vehículo del Espíritu divino.

— El arte degradado, "suprarrealista", es demoníaco por la mentira que difunde acerca de su propio objeto. Es manifestación de satanismo y puede ser vehículo de influencias nefastas.

— Para calibrar la importancia del arte sagrado, es preciso aprehenderlo en su causa primera, que es el Verbo creador. El Verbo es el Artista supremo.

— El objetivo del arte es *revelar* la imagen de la Naturaleza divina impresa en lo creado, realizando objetos sensibles que sean símbolos del Dios invisible. El arte sagrado es, pues, como una prolongación de la Encarnación, del descenso de lo divino a lo creado. Tiene un valor casi sacramental.

— Una iglesia no es sólo un monumento: es *santuario, templo*, su objetivo no es "congregar a los fieles", sino crear para ellos una atmósfera que permite que la Gracia se manifieste mejor.

— Hay una íntima e inseparable unión entre la *liturgia* y el *templo* hecho para ella.

A lo largo de todo el libro se examinará cómo estos principios han sido aplicados en la edificación del templo cristiano, tomado ya en su conjunto ("origen celeste del templo", "templo y cosmos", "el templo, Cuerpo del Hombre-Dios", etc.), ya en sus diversas partes ("campanas y campanarios", "la puerta", "el altar y Cristo"...), ya en su relación con la liturgia ("Sol justitiae", "la misa y la edificación del Templo espiritual"...).

Recordar estos principios es el objetivo del A. Su redescubrimiento "debería llevar a los artistas a crear de nuevo obras, no idénticas, claro está, a las del pasado, cosa no posible ni deseable, pero sí análogas, por emanar del mismo foco espiritual".

Valgan estas referencias como viva exhortación hacia la lectura de esta obra. No hace falta para ello ser ar-

quitecto, sacerdote o estudiante de arte. Basta con ser un cristiano al que le repugnan las iglesias-galpón, las iglesias-concert, las iglesias-sala de conferencias, alguien capaz de odiar la fealdad y la profanación de los espacios sagrados y de alimentar como una herida en su alma la viva nostalgia de antiguas catedrales.

P. Alberto Ezcurra

ETIENNE COUVERT, *De la Gnose a l'Oecumenisme*, Editions de Chiré, Chiré-en-Motreuil, 1983, 185 págs.

Este libro, que lleva como subtítulo "les sources de la crise religieuse", reúne una serie de artículos publicados por el A. en el "Bulletin de la Societé Barruel". Como toda recopilación puede parecer, a primera vista, carente de cierta unidad. Pero la coherencia interna resulta de una clara finalidad: "ilustrar la progresiva penetración del Cristianismo y de la Sociedad por la subversión revolucionaria" (p. 167).

Comienza el A. por referirse a la Gnosis, a la que considera no como un sincretismo religioso de origen griego u oriental, sino como una "vegetación parasitaria" del cristianismo (p. 10). En síntesis notable, y prescindiendo de la oscura terminología gnóstica, describe y critica sus doctrinas: la idea de un "super-Dios", el Dios personal inferior autor de la materia mala, que aprisiona en sí las centellas divinas, la irrealidad de la Encarnación, el emanatismo y el panteísmo, etc. Señala luego a la Masonería como "congregación militante de la Gnosis" (p. 32), basado en textos de los francmasones Albert Pike y Oswald Wirth.

Denuncia también algunos herederos modernos de la Gnosis: el psicoanálisis de Freud y Jung, el "hinduismo occidentalizado" de René Guénon y el marxismo que, en su pretensión de divinizar al hombre, recibe el influjo gnóstico por mediación de la filosofía hegeliana.

El estudio de Descartes —alumno de los rosacruces en Suabia y amigo de los calvinistas holandeses bajo una hipócrita máscara de catolicismo— permite considerarlo como el portero que facilitará el ingreso de la subversión luterana en los países fieles a Roma. La penetración de la filosofía cartesiana primero y kantiana después en los seminarios y universidades se encuentra en las raíces del modernismo que, frenado enérgicamente por San Pío X, desbordará con renacido vigor en nuestros tiempos postconciliares.

El análisis del "Movimiento de Oxford" nos presenta las doctrinas de su inspirador, el pastor Pusey. Preocupado por frenar las conversiones anglicanas al catolicismo —era amigo de Newman—, Pusey lleva la "High Church" a asumir las formas de la espiritualidad y la liturgia católico-romanas, pero vaciadas de la Presencia real que les da sentido. A la espera de una unión masiva ("corporate union") prohibía las conversiones individuales. Esta unión debía realizarse en una "vía media", a igual distancia de la "Iglesia establecida" de Inglaterra y de la "Iglesia romana", consideradas ambas como viñas de un mismo Señor. "La unión con Roma —dice una de sus fórmulas— sólo puede hacerse por la conciliación de doctrinas, por concesiones mutuas, por condiciones negociadas de una y otra parte y no por un puro retorno a la única verdad" (p. 157). Falacias de un ecumenismo irenista, viejo de más de un siglo, pero hoy también fresca moda.

Particularmente interesante resulta el capítulo sobre el "mito de los esenios". Parecería un tema descolgado en el conjunto de la obra, pero no lo es si recordamos que este mito fue utilizado por Renan y por Schuré para negar la originalidad del cristianismo, considerando a Jesús como un "iniciado" de la secta de los esenios, y también que la obra destructora de la "historia comparada de las religiones" se prolonga en las tendencias de tantos biblistas contemporáneos.

Couvert niega la existencia de los esenios como secta judaica anterior a Cristo, con sus monasterios y su "tercera orden", su Maestro de Justicia identificado con el sacerdote Onías III (del tiempo de los Seléucidas), así como la existencia en Qumram de una biblioteca esenia, escondida en cuevas para salvarla de la invasión romana. Con sólida argumentación expone su propia hipótesis: los llamados esenios serían grupos de judeo-cristianos (ebionitas) del siglo I de nuestra era, a cuyas desviaciones se refieren tanto el prólogo de San Juan como la epístola a los Hebreos. A ellos pertenecería el cementerio de Qumram. Los famosos manuscritos no constituirían una biblioteca sino una "genizah", es decir "un depósito de viejos manuscritos, relegados allí porque declarados impuros y por tanto no utilizables por la autoridad rabínica" (p. 115).

La hipótesis del A. marcha abiertamente contra la corriente, pero tiene el mérito de enfrentar con eficacia un claro intento de "quitar a Cristo la originalidad de su enseñanza, la autoridad divina de sus afirmaciones" (p. 100).

Detrás de todas estas etapas y facetas de la subversión se puede señalar otra línea de coherencia: la de los repetidos intentos de Satanás, el subversivo primigenio, para colocar en lugar de Dios al hombre divinizado y, en un segundo momento, hacerse a sí mismo objeto de adoración.

Para los lectores argentinos, merece señalarse el parentesco temático y doctrinal de este libro con el excelente estudio del P. Julio Meinvielle, *De la Cabala al Progresismo.*

P. ALBERTO EZCURRA

JOHN G. NEIHARDT, *Alce Negro habla*, Ediciones de la Tradición Unánime, Barcelona, 1984, 174 págs.

Cuando publicanos en MIKAEL (nº 27, 1981) nuestro comentario al libro de Alce Negro, "La pipa sagrada", tuvimos que dar de baja por fallecimiento a tres o cuatro suscriptores, y en la ficha decía: "muertos de risa". Sospechamos incluso que aquella recensión pudo ser una de las misteriosas causas que llevaron a la desaparición de la revista.

Y, sin embargo, reincidimos. Los "hombres rojos", como don Juan Manuel o como el Duce, perdieron la guerra, y la historia la escribieron los vencedores. Vaya, ni siquiera la escribieron, sino que la filmaron, en la mejor tradición holliwoodiense, bajo el esquema simplista de "buenos sin tacha" y "malos muy malos". Que levante la mano el que conozca algo acerca de los sioux por otra fuente diversa de los "westerns" de su infancia.

No mejoró la situación cuando los yanquis, en tiempos de lo de Viet-Nam, movidos por angustiosos complejos de culpa, decidieron invertir los papeles y mostrarnos blancos muy malvados exterminando sin pizca de piedad a indígenas angelicales. Nuestra erudición cinematográfica no es muy amplia, pero creemos que sólo en "Un hombre llamado Caballo" presentaba la pantalla una visión objetiva y mostraba cierto conocimiento de las culturas indígenas.

Alce Negro fue el último "hombre santo" de los sioux. En "La pipa sagrada" revela el simbolismo metafísico y espiritual de los ritos sacros de su pueblo. "Alce Negro habla" tiene un carácter predominantemente autobiográfico. La historia de la conquista del Oeste vista desde el lado de los indios: la batalla de Rosebud, la muerte del general Custer, la entrega de las Black Hills, las hazañas de Caballo Loco, la masacre del Wounded Knee, el exterminio de los bisontes, el pueblo prisionero en las reservas.

Cambiar de punto de vista puede resultar curioso. Recuerdo una visita al museo histórico de Colonia. Un inmenso mapa de Europa mostraba flechas que, partiendo de la Germania, se dirigían hacia diversos puntos del continente. La leyenda explicaba: "mapa de las emigracio-

nes de los pueblos germanos". Cuando se la traduje a mi hermano, comentó: "es lo que nosotros llamamos la invasión de los bárbaros".

El mayor interés de estas entrevistas no lo vemos tanto en las visiones relatadas, o en los poderes concedidos a Alce Negro. La explicación de los símbolos aparece más precisa en "La pipa sagrada". Llama la atención, en cambio, la explicación simbólica de la decadencia de las naciones indígenas.

La infancia de Alce Negro transcurre al final de los tiempos felices. Sus recuerdos nos llevan a pensar en los de Martín Fierro: "Yo he conocido esta tierra / en que el paisano vivía...". En su primera visión describe el camino trágico de su pueblo a través de cuatro ascensos, que recuerdan las cuatro edades clásicas de Hesíodo o los Yugas de los hindúes. En el tercer ascenso "el aro de la nación se rompió como anillo de humo que se deforma y dispersa y el árbol sagrado pareció morir" (p. 35). El cuarto lleva a una cumbre donde todo es oscuridad y espanto.

En sus buenos tiempos la nación era como un círculo en cuyo centro florecía el árbol sagrado. Era este centro sacro el que mantenía a la nación viva y unida. Ello se expresaba no sólo en los ritos, sino hasta físicamente en la construcción circular de los "tipis" y en la disposición en círculo de las poblaciones y campamentos.

Al perderse el centro sacro, el árbol se seca y el pueblo se dispersa para entrar en el período oscuro: "El aro de la nación se había roto, no existía ya un centro para el árbol floreciente. El pueblo se desesperaba. Se me antojaba pesado, pesado y oscuro; tan pesado que parecía imposible levantarlo; y tan oscuro que no se podía hacer que viera" (p. 139).

Alce Negro recibe una misión: hacer florecer el árbol seco: "te daré el centro vivo de una nación y con él salvarás a muchos" (p. 29). Hacia el final de su vida se angustia el anciano por no haber sido capaz de cumplirla, por ver en cambio realizada otra antigua profecía: "viviréis en casas cuadradas y grises, en tierra estéril, y junto a esas casas cuadradas y grises moriréis de hambre" (p. 18). Desde el dolor de su fracaso, espera aún que viva una raicilla del árbol sagrado, alza al cielo sus ojos llenos de lágrimas y canta "¡Haced que mi pueblo viva!" (p. 174).

Dejemos este simbolismo, que con trágica fuerza toca el corazón de quienes vivimos con angustia la disgregación de la Patria. Pero no resistimos la tentación de transcribir algunas reflexiones que, aunque periféricas, tienen también su valor.

Hablando de la educación de los niños sioux, dice Alce Negro: "éramos guerreros en un tiempo de la vida en que los chicos son ahora como doncellas" (p. 25).

Cuando narra cómo el cacique Nube Roja y otros jefes amigos de los "wasichus" vendieron a éstos las Black Hills, comenta: "Talvez lo hicieron mientras estaban locos de beber la minne wakan (agua sagrada, whisky) que les dieron. Lo he oído decir. No sé. *Aunque sólo hombres muy necios venderían a su Madre Tierra.* Pienso en ocasiones que hubiera sido preferible seguir juntos y que nos mataran a todos" (p. 91).

Alce Negro sigue a Búfalo Bill, con los indios que éste presentaba como espectáculo en su circo, para buscar en el mundo de los blancos el secreto que le sirviera para levantar a su pueblo. Tras conocer Omaha, Chicago y Nueva York, confiesa: "No descubrí nada que ayudase a mi gente. Reparé en que los wasichus no se preocupaban unos de otros como los míos antes de que se rompiera el aro de la nación. Si podían, se quitaban las cosas mutuamente, y así había algunos que tenían de todo más de lo que podían usar, mientras muchedumbres carecían de lo indispensable y quizá sufrían hambre. Habían olvidado que la tierra era su madre. *Aquello no podía ser superior a los usos de mi pueblo*" (p. 141).

Estamos muy lejos del indigenismo folklórico o demagógico, instrumentado por el resentimiento de los marxistas o por la estupidez de quienes quisieran convertir el quinto centenario de la Evangelización en una fecha de duelo y un aquelarre de meaculpismo. Pero reconozcamos que el reemplazo de un pueblo alimentado por el sentido de lo sagrado, de una raza noble de guerreros y cazadores por "una civilización mecanizada, sin espíritu, vacua / que ya cerraba un ciclo decadente, / hecha de rascacielos y de máquinas", sólo puede llamarse "progreso" con un acento de ácida ironía.

P. Alberto Ezcurra

HENRY J. M. NOUWEN, *El camino del corazón,* Guadalupe, Buenos Aires, 1984, 79 págs.

Estas reflexiones se dirigen en primer lugar a los sacerdotes, pero son válidas para todo católico, llamado al apostolado como consecuencia de su bautismo y confirmación, pues le indican cómo conservar su centro en un mundo desquiciado y cómo proyectar luego desde él la luz divina a su alrededor.

"¿Cómo podemos servir en una situación apocalíptica?", se plantea el A. En efecto, mirando a su alrededor comprueba que "la oscuridad es más densa que nunca, que los poderes del mal sobresalen como nunca y que los hijos de Dios están siendo probados con la mayor severidad que registra la historia" (p. 9).

La pregunta parece obvia, pero no lo es la respuesta, pues el A. no va a buscarla en ningún pensador contemporáneo, sino en el tesoro escondido en los "Apotegmata" o Dichos de los Padres del Desierto, que florecieron en Egipto durante los siglos IV y V de nuestra era. Llama más la atención si consideramos que esta respuesta no se dirige a los monjes, sino a quienes están comprometidos en el ministerio. Pero ella no hace, en el fondo, más que reflejar las palabras del Apóstol: "No os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto" (Rom. 12, 2).

El A. organiza la reflexión sobre los dichos de los Padres alrededor de tres temas, que forman el núcleo de la espiritualidad del desierto: la soledad, el silencio y la oración. La *soledad* nos muestra el modo de lograr que nuestra conducta no sea el producto de las compulsiones del mundo sino de nuestra nueva mentalidad, la mentalidad de Cristo. El *silencio* evita que seamos sofocados por nuestro mundo saturado de palabras y nos enseña a hablar la Palabra de Dios. Finalmente la *oración* incesante da a la soledad y al silencio su verdadero sentido" (p. 74).

Pero no pensemos que esto se identifica con una simple huida del mundo. "Por el contrario, la soledad, el silencio y la oración nos permiten salvarnos a nosotros mismos y a otros del naufragio de nuestra sociedad autodestructiva" (p. 75). Ya advertimos que el A. dirige su mirada a los Padres del desierto, pero para aprender de ellos en orden al ministerio.

Si intentamos expresarlo mediante el recurso al simbolismo tradicional, podríamos decir que este libro nos propone una vuelta al centro. El centro de la circunferencia es como el eje de una rueda, hace girar la rueda pero él mismo permanece quieto: es el símbolo del Motor inmóvil. La ilusión del activismo, la tentación de la eficacia, nos llevan a colocarnos en lo exterior de la circunferencia, donde es mayor la velocidad del movimiento, así como la posibilidad de la dispersión centrífuga. El retorno al centro nos une más al primer Motor, nos asemeja más a El, confiere a nuestra irradiación una fuerza no sólo mayor, sino también suprahumana.

Cuando el Imperio romano se disgregaba, fueron los monjes de San

Benito el eje alrededor del cual se reconstruyó Europa y se instauró el nuevo Orden cristiano, impregnado por los principios del Evangelio. Y entre las grandes figuras del Medioevo cristiano se destaca San Bernardo, el contemplativo del Císter al que la Providencia divina llevó a jugar un papel preponderante no sólo en los asuntos de la Iglesia, sino en toda la política Europea. Porque buscaban ante todo el Reino de Dios y su justicia, todo lo demás se les dio por añadidura.

La Editorial Guadalupe ha publicado otras dos obras de H. Nouwen: "Encontrar en El la Vida" y "Abriéndonos". La que acabamos de comentar despierta en nosotros el deseo de su lectura.

P. ALBERTO EZCURRA

FRANCISCO GARCIA BAZAN, *René Guénon o la Tradición viviente*, Hastinapura, Buenos Aires, 1985, 202 págs.

Presentación de la figura de René Guénon, de su doctrina e irradiación actual, a cargo de Francisco García Bazán y un equipo de colaboradores de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad del Salvador. Síntesis doctrinal que omite todo juicio, pero que denota clara simpatía, e incluso identificación con el pensamiento guenoniano.

Un análisis minucioso nos permitiría algunas observaciones críticas. Podríamos señalar que resulta impropio aplicar al "saber metafísico" los adjetivos "ontológico" y "óntico" (p. 47) pues, como resulta claro en otros lugares del libro, la "metafísica" tradicional no se identifica con la ontología. O acusar la expresión "filósofo francés" (p. 48) aplicada a R. G. como una ofensa gratuita que haría ulular de rabia al maestro. Frente a las dudas de García Bazán, nos identificaríamos con las "afirmaciones categóricas" de R. H. Raffaelli (p. 175, nota 27), tan claro nos parece el influjo de Guénon en los escritos de Leopoldo Marechal. Pero todo ello resultaría anécdótico, e incluso mezquino. El libro ofrece una síntesis fiel y bien lograda e incluso, de acuerdo al propósito de los AA., lo más didáctica y accesible que pedirse pueda en tan difícil terreno.

Hay que tomar en serio a R. G. No faltan quienes consideran que su doctrina constituye una sutil tentación demoníaca, que cumpliría en los medios católico-tradicionales de cierto fuste intelectual el mismo papel que las sectas neoespiritualistas en ambientes de más bajo nivel cultural, es decir, abrir la tranquera del camino que conduce a la apostasía. Es posible. Pero no se puede rechazar a R. G. por la mera aplicación de una etiqueta condenatoria ("fue masón", "un gnóstico", "se hizo musulmán"), ni confundirlo con la fauna de charlatanes ocultistas que él mismo fue el primero en condenar.

Un juicio ecuánime no resulta fácil. El estilo de R. G. es fascinante, agudo su sentido crítico, el orden y la claridad de su pensamiento deslumbran en una época acostumbrada a la oscuridad, la confusión, la ambigüedad. Compartimos plenamente su rechazo del mundo moderno, del cientificismo, la crítica racionalista, del mito de la evolución y del progreso. Frente a un mundo secularizado, afirmamos con él la realidad de un centro espiritual en el hombre y en el mundo, que debe desde allí irradiar y sacralizar toda la actividad del hombre y la sociedad, y todos los órdenes del cosmos. Admiramos su enseñanza acerca de las relaciones entre la autoridad espiritual y el poder temporal, clásica exposición que suscribiría el mismo Tomás de Aquino. Reconocemos sus profundos conocimientos acerca del simbolismo o de las doctrinas orientales. Hemos encontrado en sus obras valiosos elementos de sabiduría, luces que nos ayudan en el camino y en la profundización de nuestra fe católica.

Pero, precisamente como católicos, no podemos aceptar la idea de un "Super-Dios" (No-ser, Absoluto incondicionado, Brahman impersonal...), que deja al Ser supre-

mo en una posición de segundón, demasiado parecida a la del demiurgo de los gnósticos. Tampoco es compatible la concepción de *una* Iglesia verdadera, depositaria de la plenitud de la Revelación, con la que considera al catolicismo como una rama secundaria, desgajada de la Tradición primordial. Rechazamos el determinismo que rije los ciclos cósmicos y afirmamos la creación en vez de una ambigua "manifestación" (si no hablamos aquí de panteísmo o emanatismo, es porque el mismo R. G. rechaza estos conceptos, aunque sea al precio de negar el principio de identidad, que no tendría valor en un Absoluto que trasciende tanto al ser como al no ser). Nos resistimos a considerar la Encarnación del Verbo como uno de los tantos avatares de Krishna. Seguimos creyendo que Satanás es un ser personal, un ángel caído, y no la acción de oscuras fuerzas impersonales que actúan en la disgregación cercana al polo sustancial.

Todas estas distinciones resultan sin embargo inútiles. Como observa certeramente Jean Vaquié, R. G. no se opone, sino que se sobrepone al catolicismo. A nuestras objeciones respondería diciendo que desde el punto de vista de la ortodoxia teológica no se puede juzgar acerca de la verdad de los principios metafísicos. El exoterismo religioso y el esoterismo iniciático pertenecen a dos planos distintos, entre los cuales no puede haber oposición. Es verdad. No pueden chocar un automóvil y un avión (aunque el finado Brigadier P. nos desmintiera alguna vez en los hechos). Pero podemos legítimamente preguntarnos: ¿Existirá el avión? O, más aún: ¿Será un avión o un subterráneo?

R. G. rechaza toda apologética o intento de justificar racionalmente la verdad de los "principios", pues ello pertenece al plano inferior de la razón discursiva. La infalibilidad de la doctrina está garantizada por la intuición intelectual, que es un conocimiento directo por identificación espiritual. Tendríamos que aceptar la existencia del avión por un acto de fe ciega en el testimonio de R. G. (o en el de sus maestros). ¿Lo aceptan de esta manera los AA. de la obra? Su conocimiento de la doctrina guenoniana ¿es un mero esfuerzo de erudición racional, o han recibido la *tarîqah* en una auténtica *silsilah*? Nos permitimos dudarlo, dada la dificultad prácticamente insalvable que opone R. G. para que el hombre de occidente pueda entrar en contacto con una cadena iniciática verdadera.

Los psicoanalistas niegan autoridad para criticar las teorías de su maestro a quien no se haya psicoanalizado primero. Algo análogo ocurre con el tradicionalismo guenoniano: el no-iniciado carece de todo derecho a opinar, desde el fondo de su absoluta ignorancia metafísica.

R. G. reacciona airado si ve que alguien pretende seleccionar elementos aislados de su síntesis para integrarlos en una síntesis diversa. Selección dice lo mismo que "jáiresis", herejía. Su doctrina se acepta o se rechaza en bloque. Su afilada lógica, la tremenda coherencia interna de su "Weltanschauung", la exacta precisión de su lenguaje contribuyen decisivamente para ello. Podemos nuevamente interrogarnos: esta cosmovisión ¿nos pone frente a la Verdad total o consituye tan sólo un *sistema* cerrado —como aquéllos que R. G. detestaba en los filósofos— muy bonito, lógico, completo pero viciado de irrealidad? Irrealidad temporal de Kalpas y Manvantaras, irrealidad cósmica de los estados múltiples del ser, irrealidad del No-ser por encima de El-que-es.

Nuevamente nos señalaría R. G. con un dedo acusador: "niegan la realidad de lo que son incapaces de comprender, e incluso de concebir, desde las insalvables limitaciones de su naturaleza no calificada para el conocimiento superior". El diálogo se vuelve imposible y ello nos inclina al rechazo. El tradicionalismo guenoniano nos muestra el fin de un mundo que se disgrega, pero al comunicarnos que están cerradas, al menos en occidente, todas las vías de realización, nos orienta hacia un fatalismo, hacia la resignada espectación pasiva. Preferimos permanecer firmes en la fe y esperar, no un nue-

vo avatar de Krishna, sino la Segunda Venida del Señor Jesucristo.

Reconocemos que es muy fuerte la tentación guenoniana. Cuando en la Iglesia no se nos muestran las certezas de la fe, sino que se nos llama a la búsqueda en un diálogo repleto de sincretismo; cuando se cierran los ojos a la realidad y se nos quiere convencer que vivimos, convertidos a un mundo maravilloso, la primavera de la Iglesia; cuando en lugar del camino hacia la trascendencia divina se nos indica el del compromiso liberacionista hacia el paraíso inmanente; cuando en lugar del Misterio se predican la sociología y el psicoanálisis; cuando se profana la santidad de la liturgia... entonces las verdades engarzadas accidentalmente en cualquier esquema doctrinal coherente resultan como señales luminosas que nos llaman para sentarnos a los pies de algún gurú y escuchar de sus labios las palabras que anhelan nuestras almas sedientas y vacías.

P. ALBERTO EZCURRA

P. ROMAIN MASSOL A. A., *Hacia la santidad con Santa Teresita del Niño Jesús*, Cruzamante, Buenos Aires, 1985, 296 págs.

Todos estamos llamados a la santidad. Es un llamado universal. Dios lo quiere. Pero para llegar a ella no todos siguen el mismo camino. La unión con Dios es el término de un recorrido distinto en cada uno de los santos. Esas diferencias están marcadas por muchas razones, entre ellas, la etapa histórica por la que atraviesa, circunstancias, lugar, costumbres, etc. Y Dios mismo es el que va señalando estos caminos llevando hacia las cumbres de la santidad a las almas según modos bien determinados que responden a las características peculiares de cada época. Están para que sigamos sus huellas. De este modo, podemos decir que Santa Teresita es una respuesta de Dios a la pregunta de los hombres de hoy: ¿Cómo llegar a la santidad en el mundo en el que me toca vivir?

Tal vez alguien tenga alguna duda sobre esto último, porque se le ha presentado la figura de una santa meliflua, con una continua sonrisa afectada, rodeada de flores y cuyo mayor sacrificio consistía en levantar papelitos de las galerías del convento. Si es así no tiene más que leer atentamente sus escritos, o algún buen libro que la presente tal cual es y no como algunos pusilánimes quisiera que fuera, para justificar su propia debilidad y falta de entrega total a Dios.

No se puede negar que Santa Teresita tenga una respuesta a los problemas más profundos del mundo de hoy.

Ante la pérdida del sentido de la vida que caracteriza a nuestro mundo la santa no se queda callada. Tiene algo que decirnos y es esto: hasta el acto más pequeño, más ordinario tomaba un sentido de eternidad en sus manos porque los hacía por amor a Dios, para su mayor gloria y la salvación de las almas.

A la desesperación de un mundo angustiado y cruel nos responde con la confianza ilimitada: "No tengo miedo de los últimos combates, ni de los sufrimientos, ni de la enfermedad, por grandes que sean. El buen Dios me ha socorrido siempre, me ha ayudado y conducido de la mano desde mi más tierna infancia... Cuento con El. Estoy segura que me socorrerá hasta el final. Podré llegar a no poder soportar más, pero estoy segura de que no será más allá de mis fuerzas".

La mediocridad reinante en nuestro mundo es condenada por la magnanimidad de la santa: desde los quince años su entrega al Señor quiere ser toal, por eso abandona a su familia e ingresa en el Carmelo. "Dios mío, elijo todo. No quiero ser santa a medias, no tengo miedo de sufrir por ti, no temo sino una cosa: conservar mi voluntad". "Siento la vocación de guerrero, de sacerdote, de apóstol, de doctor, de mártir".

Ante la exaltación del hombre hasta el rechazo de Dios ella nos presenta la humildad de sentirse una niña en brazos de su Padre Dios, sin el cual no puede ni es nada.

Al olvido de Dios opone la guarda continua de su presencia en el alma.

A los que se apegan a lo terreno y pasajero ella les dice: "Elevémonos por encima de lo que pasa, mantengámonos distantes de la tierra; cuanto más alto, más puro es el aire...".

El egoísmo, que hace encerrarse al hombre en sí mismo es rechazado por su inmolación por la salvación de las almas especialmente por la de los sacerdotes y misioneros, lo que la hace patrona de las misiones católicas.

Al teísmo e incredulidad, que se extienden, opone una fe férrea: "No deseo ver a Dios en la tierra. ¡Oh! no; ¡y sin embargo lo amo! Amo también mucho a la Santísima Virgen y a los santos y tampoco deseo verlos. Prefiero vivir de fe".

Y por fin el centro de su mensaje. Ante el Odio a Dios y el odio entre los hombres Santa Teresita responde con el Amor: "Comprendí que el amor contenía todas las vocaciones, que el amor era todo, que abarcaba todos los tiempos y todos los espacios... en una palabra, que es eterno... ¡Oh! Dios mío, en el corazón de la Iglesia, mi madre, seré el amor, así yo lo seré todo".

No continuamos con esta serie de respuestas de la santa. Simplemente invitamos al lector a seguirlas buscando en este libro: "Hacia la santidad". Allí va a encontrar respuestas para nuestro mundo y respuestas para sus necesidades personales.

Este libro es de aquellos, quizá pocos, que muestran "fielmente" quién es Sana Teresa del Niño y cuál es su mensaje. En cada capítulo el lector encontrará doctrina sólida y segura sobre los diversos pasos que es necesario dar para llegar a la plena unión con Dios (práctica de las virtudes teologales, cardinales, etc.). Se va ha saciar de citas textuales de los escritos de la santa que confirman la doctrina expuesta. Luego se va a sentir invitado a practicar lo que vivió la santa: "Si ella pudo ¿por qué yo no?". Todo esto va acompañado, al fin de cada capítulo, por un coloquio, en el cual, a modo de examen de conciencia, encontrarán ayuda aquellos que no están acostumbrados a la reflexión.

La fuerza que implica su título: "Hacia la santidad" no se desvanece con la lectura de las primeras páginas sino que es sostenida a lo largo de todo el libro. Cada frase contiene un llamado a las puertas de nuestro corazón para que dejemos pasar a Cristo. Nos lleva "Hacia la santidad con Santa Teresita del Niño Jesús".

Queremos que lo que Dios desea enseñarnos por medio de esta santa sea conocido y por eso recomendamos la lectura y meditación de este libro.

RUBÉN OSCAR SCHIFELBEIN

FRANÇOIS DREYFUS, O.P., *Gesù sapeva d'essere Dio?*, Ed. Paoline, Torino, 1985, 168 págs.

El A., nacido en 1918, dominicano, es profesor de teología bíblica en la Escuela Bíblica de Jerusalén, fundada por el P. José María Lagrange O. P. El libro ha suscitado una gran reacción entre los exégetas. El intento del A. es hacer un poco de luz en medio de este mar de tinieblas que es en gran parte la exégesis moderna, la cual no sólo emplea metódicamente la libre interpretación luterana, sino que también pone en dependencia las Sagradas Escrituras de esquemas hegelianos (relativizando, así, toda Verdad Revelada) o de esquemas de neto corte marxista (como hacen los ideólogos de la liberación).

El título del libro, a modo de pregunta, aborda un tema ampliamente debatido en los últimos tiempos: Jesús, en cuanto hombre, ¿sabía que era

Dios? La exégesis heterodoxa, con su monofisismo invertido, niega a veces que Cristo sea Dios, o afirma que si lo era no tuvo conocimiento de su divinidad. El A., por el contrario, no sólo afirma que Jesús es Dios, sino que El mismo se sabía tal. Y lo prueba con fundamentos bíblicos, así como recurriendo a los aportes de la Tradición (cf. pp. 32 ss.) y del Magisterio de la Iglesia (cf. pp. 46 ss. y 138 ss.).

El tema, como resultado obvio, es de gran importancia. Baste recordar al respecto el profundo artículo del P. Buela sobre la "Divinidad de Cristo" (cf. Mikael, nº 21, año 1979). El objetivo del A. es claro: fortificar las razones que sobre el tema ofrece la postura tradicional de la Iglesia (cfr. p. 12). Y sabiendo el terreno movedizo en que se mueve se expresa con notable firmeza.

El libro se divide en tres partes. En la primera, el A. analiza los datos que nos ha hecho llegar la Tradición de la Iglesia, exponiendo la doctrina de algunos Padres, como S. Agustín, S. Juan Damasceno, etc. De manera especial se detiene en S. Tomás, analizando particularmente algunos pasajes de la Suma Teológica (III q.9-q.12), donde el Doctor Angélico se refiere a las diversas ciencias de Cristo, a saber, la ciencia divina, pero también y sobre todo la ciencia beatífica, infusa y adquirida, en cuanto a su humanidad. Ciencias que se unen armoniosamente en la Persona Divina del Verbo.

La elaboración doctrinal, dice el A., que sobre las ciencias de Cristo nos han dejado los teólogos y en especial S. Tomás, es la que mejor da cuenta del dato bíblico (cf. p. 40). Esta afirmación resulta de gran importancia, ya que muchas veces el caballito de batalla de los progresistas ha consistido en querer contraponer las Sagradas Escrituras a los Padres de la Iglesia y al mismo S. Tomás. Presenta asimismo el pensamiento de los teólogos tomistas (cf. pp. 44 ss.), la mayoría de los cuales sostiene que Jesús sabía con evidencia que era Dios, en razón de su ciencia beatífica (aquella de que gozan los santos en el cielo).

Finalmente atiende a la enseñanza del Magisterio (cf. pp. 46 ss.), si bien de manera sintética, ya que más adelante retomará el análisis (cf. p. 138), con especial detenimiento en la declaración del Santo Oficio del 5 de junio de 1918 (Dz. 3649), y la doctrina de Pío XII en la encíclica "Mystici Corporis" del año 1943 (Dz. 3812) sobre la ciencia beatífica de Cristo, por la que ve a Dios. Esta tesis es considerada como común y cierta en teología.

En la segunda parte del libro, el A. se pregunta si se puede afirmar, sobre la base de los hechos históricos, que Jesús sabía que era Dios y si El mismo así lo enseñó (cf. p. 53). Lejos del nefasto error de Bultmann sobre la separación entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, para el A. es el mismo Cristo el que se encarna y aquel en quien hay que creer. Analiza, ante todo, la enseñanza pública de Jesús (cf. p. 60), luego la actitud de sus discípulos en general (cf. p. 65), y especialmente de los predilectos (cf. p. 74). El análisis es ágil, sobre bases bíblicas, no forzando el dato revelado sino explicitándolo de la manera más adecuada. De los hechos resulta claro que Jesús sabía que era Dios.

La tercera y última parte del libro trata acerca de la fe de la Iglesia y la mentalidad moderna (cf. pp. 109 ss.). El A. se hace eco de la afirmación uánime de la Iglesia acerca de la divinidad de Jesús, según que El mismo lo ha enseñado.

Respecto a esta parte, nos permitimos algunas pequeñas observaciones. Por ejemplo afirma el A. que Jesús conoce en el Padre y a través del Padre, sin algún retorno reflejo sobre sí mismo (cf. p. 133). Nos parece que si todo hombre es consciente de su propia realidad, cuánto más Nuestro Señor Jesucristo. Asimismo, tratando acerca del día del juicio, el A. supone ignorancia en Cristo (cf.

p. 148). Frente al mismo texto que cita el A., a saber, Mc. 13,32, S. Tomás responde de manera diferente: "ignorar el día y la hora", afirma, "significa que no lo dará a conocer, pues interrogado por los Apóstoles, no se lo quiere revelar" (III, 10, 2, ad 1). Y en la misma respuesta recurre a la autoridad de S. Juan Crisóstomo quien dice: "Si Cristo hombre sabe cómo ha de juzgar, con mucha más razón ha de saber la época del juicio, que es menos importante". Finalmente, tenemos reparos en aceptar lo que dice con motivo de la pasión de Cristo, a saber, que en esos difíciles momentos, la contemplación que Cristo tenía del Padre no le procuraba alegría ni consolación (cf. p. 153). Refiriéndose a esto dice el P. Royo Marín que se trata de un "gran misterio que trasciende las fuerzas de la pobre razón humana"... "Lo más serio que se ha dicho hasta hoy tiene por fundamento la famosa distinción escolástica entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (S. Juan de la Cruz, S. Teresa, S. Catalina de Siena, Susón, etc.) para explicar sus experiencias". Se da por ello "una coexistencia de alegría y el dolor en el alma de Cristo, iluminada por la visión beatífica y afligida al mismo tiempo por una tristeza mortal" ("Jesucristo y la Vida Cristiana", B.A.C., pp. 113 ss.). Los lugares de los místicos a que apela son: S. Juan de la Cruz, Subida II.7.3, Noche II.3.1, 23.3, Cántico 18.7; S. Teresa, Moradas 7.1.11.

Estas observaciones, como otras que se podrían hacer, no merman el valor de esta obra cuya sola publicación implica un acto de coraje de parte del P. Dreyfus.

Conocemos algunas recensiones que se han hecho al presente libro. Desde el punto de vista bíblico, la del P. M. E. Boismard (cf. Revue Biblique, 4, 1984, pp. 591 ss.), es una crítica desmedida y no del todo acertada. El P. Dreyfus, en la misma revista, le responde, no aceptando del todo sus observaciones (p. 601). Aludamos también a la recensión del P. Daniel Ols O.P. (cf. Angelicum, vol. 62, 1985, p. 338), quien dice: "El P. Dreyfus presenta una notable 'apología' de una de las verdades más contestadas por los 'doctores' contemporáneos: la conciencia que Jesús tenía, durante su vida terrestre, de ser Dios... Nosotros no podemos menos que aplaudir el coraje de este exégeta". El A., aprovechando algunas de las correcciones que se le han hecho, promete una nueva edición mejorada.

El P. Dreyfus está lejos de aquellas falsas "relecturas" de la Sagrada Escritura a las que aludió el Papa Juan Pablo II en Puebla: "Corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— 'relecturas' del Evangelio; resultado de especulaciones teóricas más bien que de auténtica meditación de la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico. Ellas causan cofusión al apartarse de los criterios centrales de la fe y se cae en la temeridad de comunicarlas, a manera de catequesis, a las comunidades cristianas.

"En algunos casos o se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación reñidas con la fe de la Iglesia. Cristo sería solamente un 'profeta', un anunciador del Reino y del Amor de Dios, pero no el verdadero Hijo de Dios, ni sería por tanto el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico.

"En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, e incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia".

En síntesis, el presente libro resulta una valiosa ayuda para comprender las Sagradas Escrituras, y en especial esta verdad fundamental del cristianismo: Jesús es Dios, y El mismo, en cuanto hombre, sabía que era Dios.

P. ARMANDO DÍAZ, O. P.

HANS URS VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979, 154 págs.

Como aclaración del título, este libro agrega en la portada "Aspectos del pluralismo cristiano". Y el autor se dedica en el Prólogo a desplegar una vez más, según entiende que lo requieren las necesidades de sus contemporáneos, la recurrente y ajustada metáfora de la realidad como música.

El recurso resulta en la pluma de von Balthasar feliz e iluminante. "Para poder desarrollar la riqueza de la totalidad musical que el compositor tiene en su mente, la orquesta ha de reunir la mayor pluralidad instrumental posible". Cada instrumento es importante, en su identidad necesaria y personalísima, y ha sido elegido en cuanto es lo que es, pero "la elección es realizada a partir de la unidad, que, por de pronto, está contenida virtualmente en la partitura a interpretar; pero, en seguida, cuando el director comience a mover su batuta, aquella unidad lo atraerá todo hacia sí, lo arrastrará todo consigo, y entonces se verá cuál es la función de cada instrumento".

El tema tan rico en implicancias y tan decisivo se plantea hoy dramáticamente, y de su resolución correcta depende mucho. Lo uno y lo múltiple, la unidad y la diversidad. La comunión con la Iglesia sin anular las legítimas particularidades, y la posibilidad misma de la vida social. Sobre todo hoy, que el socorrido término "pluralismo" se emplea para encubrir las realidades más desgarrantes: en la Iglesia, un espíritu de secta que oscurece la catolicidad, y en el campo político y social un relativismo craso que torna, de hecho, imposible la convivencia.

La pura diversidad semejaría al caótico ambiente de la orquesta que afina antes de comenzar la ejecución. Allí se prepara la sinfonía, pero el efecto para el que oye es cacofónico. La orquesta está en función de la obra. "La pluralidad de instrumentos que la componen adquiere sentido cuando interpreta, bajo la dirección de Cristo, la sinfonía de Dios".

El autor advierte que el mucho hablar de una cosa no basta para que exista. "En la Iglesia se habla hoy mucho de pluralismo. Pero es legítimo preguntarse si ha habido una época menos pluralista que la que estamos viviendo". Vemos que quien más se llena la boca con el pluralismo suele hacerlo "con un sectarismo tal, que mira por encima del hombro a todos aquellos que no comparten las propias ideas y los considera como pobres rezagados o subdesarrollados".

Y luego de haber expuesto el sentido global de la obra, el autor entra en materia, disponiendo sus materiales en dos partes: primero un "Breve panorama del pluralismo teológico", y luego una serie de "Ejemplos ilustrativos".

La densa prosa del autor se nos entrega en una traducción muy lograda a pesar de la sorpresa que provoca algún giro poco castizo. Cada página incita a la reflexión y al ahondamiento, aun en algunos puntos polémicos. No se omite la descripción clara de los males de nuestros días, en el mundo y en la Iglesia. Un mundo que gime y se desmorona, y que clama por un remedio que sólo la Iglesia puede darle. Una Iglesia que va en camino de disgregarse en una serie de sectas, de parcialidades incapaces de hacer oír la polifonía del mensaje cristiano.

Cristo es ese director cuya batuta puede atraer hacia sí y armonizar, reducir a la unidad lo que de otro modo queda disperso y malogrado en la cacofonía caótica del desorden. Esto lo han entrevisto las grandes inteligencias, que han rechazado el fácil recurso del eclecticismo, parodia de la unidad. El "diálogo originario entre los grandes sistemas filosóficos

GLADIUS

Año 2 – Nº 6
Asunción de María de 1986
REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 308072